335.411
R43k

José Antonio Riestra - Augusto del Noce

Karl Marx
ESCRITOS JUVENILES

— Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel
— Manuscritos de 1844
— Tesis sobre Feuerbach

... DE LA REPUBLICA
... LUIS-ANGEL ARANGO
...ALOGACION

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS-ANGEL ARANGO
DEPTO. DE ADQUISICION

110426

CRITICA FILOSOFICA
E. M. E. S. A.

Colección Crítica Filosófica
Director: Luis Clavell Ortiz-Repiso
Editorial Magisterio Español, S. A.
C/. Quevedo, 1, 3 y 5, y Cervantes, 18. Madrid-14

Copyright © 1975 by José Antonio Riestra y Augusto del Noce, y Editorial Magisterio Español, S. A.

Depósito legal: M. 25.356-1975
I. S. B. N.: 84265-5301-X
Printed in Spain
Impreso en HEROES, S. A.
Torrelara, 8.—Madrid-16

7 c

Karl Marx

ESCRITOS JUVENILES

BANCO DE LA REPUBLICA
BIBLIOTECA LUIS ANGEL ARANGO
DEPTO. DE ADQUISICION

INTRODUCCION

En las primeras décadas de este siglo el marxismo aparecía en los países occidentales principalmente a través de la mediación leninista y, después, estalinista como ideología revolucionaria y de posterior copertura del sistema sociopolítico soviético. Por otra parte, las derivaciones socialdemócratas del marxismo, inspiradas en Bernstein y, más tarde, en Karl Kautsky, tampoco presentaban particular interés filosófico para los intelectuales occidentales. Marx era, casi exclusivamente, el Marx del Manifiesto comunista *y de* El capital.

Sin embargo, a partir de los años treinta, y con ritmo creciente, fue surgiendo una nueva figura de Karl Marx, más humanista, más filósofo, que fue provocando el interés y el estudio del marxismo entre bastantes intelectuales occidentales, con frecuencia no ligados a un previo compromiso político de partido.

Un factor determinante de esta nueva interpretación de Marx fue la publicación en 1932 de sus Manuscritos económico-filosóficos de 1844, *hasta entonces inéditos. El descubrimiento de esta nueva faceta marxista dio lugar en las décadas posteriores a algunos estudios que se centraban en lo que se ha*

denominado el período juvenil de Marx. Según bastantes de los autores, que acometieron la empresa de reinterpretarle en base a sus obras de juventud, el auténtico pensamiento marxista es privativo del joven Marx.

Generalmente suelen denominarse juveniles las obras que Marx escribió durante sus primeros treinta años de vida. Sin embargo, algún autor ha puesto de manifiesto que el período humanista de Marx debe considerarse terminado con la redacción de sus Tesis sobre Feuerbach *(1845), ya que en esta obra comienza en Marx la crítica de la noción de naturaleza humana que Feuerbach había mantenido y que Marx recogió en sus primeros escritos. En este sentido, no todas sus obras estarían impregnadas del pretendido humanismo.*

Entre las principales obras marxistas de este período, en las que más se han centrado estos nuevos intentos de interpretación de Marx están la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel *(1843) y los* Manuscritos económico-filosóficos de 1844. *Se ha creído ver en estos escritos una filosofía realista y humana, que sería el verdadero sentido de la filosofía marxista, que habría tenido la desgracia de ser manipulada por Engels y Lenin. Las* Tesis sobre Feuerbach *son de capital importancia para la comprensión del desarrollo y progresiva radicalización del pensamiento de Marx.*

Se han agrupado en el presente volumen los estudios críticos de esas tres obras juveniles de Marx

por su particular contenido filosófico; en ellas aborda Marx los grandes temas de toda filosofía: el hombre, la religión, la sociedad.

No se han incluido en este volumen estudios sobre otras obras de Marx escritas por esos años, como, por ejemplo, su tesis doctoral Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro *(1841), que por su mismo carácter, y debido a la finalidad que motivó su redacción, se ciñe a un tema muy específico; y otros dos escritos de importancia:* La cuestión judía *(1843) y la* Crítica del derecho del Estado de Hegel *(1841-42), centrados fundamentalmente en la crítica marxista al Estado político.*

L. C.

ESCRITOS JUVENILES

I

CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL

1. INTRODUCCION

Karl Marx nace en Tréveris (Alemania) el 5 de mayo de 1818, en el seno de una familia judía que por motivos pragmáticos se convirtió al protestantismo. Estudió sus primeras letras en el Liceo de Tréveris, y en 1835 comienza sus estudios universitarios en Bonn. En octubre de 1836 se traslada a la Universidad de Jena, en Berlín, dedicándose al estudio del derecho, de la historia y de la filosofía.

En estos años había cobrado gran intensidad la polémica planteada en torno a la pretensión de Hegel —muerto en 1831— sobre el carácter completo y definitivo de su sistema. El punto de más apasionada discusión se refería a la pretendida coincidencia de los resultados de la filosofía especulativa he-

geliana con la ortodoxia protestante evangélica y con los principios del Estado de la Restauración [1].

El origen de toda la crítica de la religión que caracteriza a determinados círculos filosóficos del XIX está, efectivamente, en Hegel. El terreno en que se desarrollaba la especulación hegeliana era, de un lado, la divinización de la conciencia humana en la Idea absoluta y, de otro, la inmersión total de la razón en la historia. De acuerdo con sus postulados metodológicos, Hegel afirmaba que el cristianismo —en la versión protestante— se había «judaizado», restableciendo así la separación del hombre con la naturaleza —según él, típicamente judía—, y claramente contrapuesta con la férrea identidad exigida por su Espíritu Absoluto. La tarea de la crítica filosófica de la religión debía ser la purificación de ese cristianismo protestante de toda positivización dogmática.

Sin embargo, las discusiones a las que la ambigüedad hegeliana sobre la relación del hombre con la religión y con la política dieron lugar, no se centraron desde el principio —al menos abiertamente— sobre el auténtico problema de fondo: el panteísmo o el ateísmo implícitos en Hegel. Se sigue un camino progresivo y se comienza por discutir sobre Dios, sobre la inmortalidad del alma, sobre la personalidad e historicidad de Jesucristo, sobre la esencia de la religión, etc. Es la época de las *Vidas de Jesús,*

---

[1] Cfr. M. Rossi, *Destra e sinistra hegeliana*, en «Enciclopedia filosofica», II, pp. 1017 ss., Venezia-Roma, 1957.

de los estudios globales sobre el cristianismo, del apogeo de la escuela de Tubinga, etc. Con Strauss comienza a postularse la necesidad de desmitizar los evangelios, la teoría de la composición de éstos a cargo de las primitivas comunidades cristianas, etc. Muchos de los errores exegéticos protestantes tienen aquí su origen [2].

Semejante proliferación de escritos no debe hacer pensar en un repentino interés por la exégesis. Detrás de todos ellos se ocultaba la tesis hegeliana de la identidad entre la naturaleza divina y la humana. Las conclusiones a las que llegan son lógica consecuencia de los principios de los que parten: la filosofía hegeliana. Una vez afirmada la unidad entre ambas naturalezas, la humana y la divina, ¿hasta qué punto la historia evangélica es auténtica historia? Según las respuestas que se dieron a esta pregunta, Strauss, que la había formulado, dividió a la escuela hegeliana, a imitación del Parlamento de Luis Napoleón, en izquierda, derecha y centro [3]. Se oscilará ya entre el panteísmo y el ateísmo, abiertamente declarados.

En cuanto a la doctrina política, el Estado es para Hegel una concepción creadora de la historia, la Idea que hace la historia. El papel del Estado era la conciliación de los intereses contrapuestos de los individuos, incapaz de lograrse al nivel de la socie-

---

[2] Cfr. *ibidem.*

[3] Cfr. C. FABRO, «Hegelianos», en *Gran Enciclopedia Rialp,* vol. 11, p. 637 ss., Madrid, 1972.

dad civil. El Estado es la síntesis de ambos, la mediación necesaria de los intereses de todos por los intereses de todos, la esfera en la que el hombre es objetivamente libre y sabe que lo es[4]. Pero en los años en que Marx frecuenta la Universidad, la izquierda hegeliana comienza a achacar a Hegel —que para ellos había fundamentado acertadamente el Estado en la voluntad— el haber confundido la lógica con la historia, y el haber dado, en consecuencia, carácter universal a una realidad histórica contingente y criticable: el Estado prusiano.

Desde el Congreso de Viena (1815) hasta la Revolución de 1848, Alemania, como el resto de Europa, es el escenario de las luchas entre conservadores y liberales. El Gobierno prusiano adopta inicialmente una actitud reformista, liberal, herencia de las luchas de independencia frente a Napoleon. Sin embargo, en 1819, a raíz del asesinato de Kotzebue por un estudiante, se promulgan los decretos de Carlsbad, que representan un endurecimiento de la vida política a cargo del nuevo Gobierno conservador; Gobierno que pervivirá, a pesar de algunas tímidas reacciones liberales, hasta 1848. Hegel, que había conocido la Alemania absolutista anterior a 1815, se identifica con el movimiento liberal de la Prusia anterior a 1820. Era la Prusia de Stein y de la prometida, pero nunca lograda, Constitución de Federico Guillermo III.

---

[4] Cfr. J. Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, pp. 186 ss., Madrid, 1962.

Este era, a grandes rasgos, el ambiente político y cultural en el que se desarrollan los primeros pasos filosóficos de Marx. Apenas llegado a Berlín, en 1836, entra en contacto con un grupo perteneciente al ala izquierda hegeliana, los Jóvenes Hegelianos. En su lugar habitual de reunión el *Doktorklub*, conocerá a Rutenberg, a Köppen, a Bauer, a Feuerbach.

En 1841 se doctora en la Universidad de Jena, con una tesis sobre *La diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro.* Intenta después irse a Bonn para trabajar con su amigo Bauer, que ocupaba una cátedra en la Universidad de aquella ciudad, pero la expulsión de éste de la cátedra por motivos religiosos y políticos corta sus aspiraciones. Decide entonces dedicarse al periodismo y trabaja en Colonia como redactor del periódico liberal *Rheinische Zeitung,* editado por Rutenberg. En enero de 1843 esta publicación es prohibida, debido a sus continuos ataques contra la Rusia de Nicolás I. Se expatria de Prusia y emigra a París, donde conoce personalmente a Engels, y comienza a escribir sus primeras obras. En esta época escribe la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843)[5].

[5] Algunas ediciones importantes de esta obra se encuentran en: *Bücherei des Marxismus-Leninismus,* Band 41, Berlín, 1953, pp. 11-27; *M. E. G. A.,* Moscú, I, I, I, pp. 607-621; *Karl Marx Frühe Schriften,* Erster Band, Cotta Verlag, Stuttgart,

Esta obra se publicó por primera vez en los *Anales Franco-Alemanes* (París, 1843). Aunque en los *Anales* se publicó antes que la *Cuestión judía,* Marx la escribió después. La *Contribución* presenta un particular interés, por ser ahí donde Marx expuso por primera vez su noción de proletariado y su concepción de la superación de la filosofía por la praxis revolucionaria; y también por contener buena parte de su crítica a la religión. Todos estos temas los continuará y radicalizará más en 1845, en las *Tesis sobre Feuerbach.*

La *Contribución* es una obra que nunca pasó de la introducción: consta de diecisiete páginas escasas. Está escrito con un estilo periodístico, con tonos vivos, polémicos. Quizá se deba a este carácter introductorio el hecho de que Marx, al contrario de lo que pueda sugerir el título, no aborde estrictamente el tema del derecho. Por otra parte, fue en su *Filosofía del derecho* donde Hegel expuso uno de los puntos más discutidos en los años que siguieron a su muerte: su concepción del Estado, de la política. Y es éste uno de los temas que más fustiga Marx en esta obra y al que más páginas dedica, y que le sirve de ocasión para exponer sus propias ideas.

1962, pp. 488-505 (la que se cita en este trabajo); *Karl Marx. Oeuvres philosophiques,* Molitor, París, 1946, I, pp. 83-108. Para la traducción de los textos citados se ha tenido presente la edición en castellano de Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1968, 2.ª ed.

En las primeras páginas de su *Contribución*, Marx se dedica a desarrollar su teoría de que la religión es un producto de las condiciones sociales y económicas, desarrollando la tesis de Feuerbach sobre la religión como la proyección psicológica de la infelicidad del hombre. Marx supera a Feuerbach diciendo que no basta recuperar al hombre: es preciso cambiar las circunstancias que hicieron posible su alienación. Por eso defenderá que basta cambiar mediante la Revolución esas condiciones, para que la religión desaparezca, ya que, según él, carece de fundamento propio.

A continuación pasa a exponer cuál era la situación política en Alemania, pero advierte antes que primero hay que enfrentarse con la filosofía hegeliana de la época, ya que ésta no era más que un intento de justificación trascendente del régimen prusiano. Prusia vivía en aquella época bajo el influjo de la Restauración llevada a cabo por el Congreso de Viena y por Metternich, sin haber conocido las revoluciones que se habían producido en el resto de Europa. Esta es, según Marx, una situación alienante, y su causa está en la filosofía. Por eso, antes de criticar la alienación política hay que suprimir la alienación filosófica. Una vez hecho esto, la realidad política, al carecer de apoyo ideológico, se desmoronará. Marx avanza siempre aquí su noción de filosofía de la praxis. La filosofía no será ya pura contemplación: será acción. La crítica filosófica práctica supondrá, por eso, la transmutación necesaria de lo real.

Finalmente, Marx se detiene a explicar la diferencia que hay entre la revolución política y la Revolución social que él propugna. La Revolución social supone la liberación no de una sola clase de la sociedad, sino de toda la sociedad: supone la reconquista del hombre alienado. Esta Revolución sólo puede efectuarse a través del proletariado, ya que únicamente en él se dan las condiciones de universalidad necesarias para llevarla a término. Sólo el proletario es *nada*, y sólo así se siente la necesidad de suprimir la alienación. Concluye observando la ausencia de esta clase en la Alemania de su época y la necesidad de contribuir a su formación para poder llevar a cabo la Revolución, teórica y práctica, por él auspiciada.

2. LA CRITICA-SUPERACION DE LA RELIGION

Mediante un planteamiento rigurosamente feuerbachiano, y partiendo de que *«el hombre es el ser supremo para el hombre» (Contribución,* p. 497), Marx da inicio a este opúsculo considerando la alienación religiosa como la base de toda alienación, y la crítica de la religión como la base de toda crítica (cfr. p. 488). Para Marx, la religión es el refugio del hombre alienado: una ilusión. Sólo suprimiendo las condiciones económicas que la han hecho posible —piensa él— podrá desaparecer esa ilusión, porque el hombre, feliz ya, no tendrá necesidad alguna

de ilusiones para esconder su infelicidad. «La supresión de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su *verdadera* felicidad. La exigencia de quitar las ilusiones sobre su situación es la *exigencia de quitar una situación que necesita ilusiones*. La crítica de la religión es, pues, en *germen*, la crítica de este *valle de lágrimas*, del cual la religión es *aureola*» (p. 489).

En el primer decenio que siguió a la muerte de Hegel, la crítica de la religión y la liquidación teórica de Dios ya había sido llevada a término por los «jóvenes hegelianos». En esta línea, la obra de Marx es tanto un epílogo como un inicio de la nueva definición del hombre. Marx, que durante sus años universitarios frecuentó el círculo intelectual de los «jóvenes hegelianos», con los que terminaría rompiendo, transformó lo que era simple conclusión atea del idealismo hegeliano en una concepción del mundo que «intentaba abrazar, por un lado, como interpretación del pensamiento humano, el entero arco de la historia de la filosofía, y por otro, dar —a partir de su nuevo principio (la conciencia como sensibilidad)— la explicación del devenir de la civilización mediante el movimiento de la dialéctica hegeliana» [6].

Así como Engels había nacido en una familia profundamente protestante y, educado en la tradición

---

[6] C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2.ª ed., Editrice Studium, Roma, 1969, p. 730.

del pietismo, tuvo antes de perder su fe grandes inquietudes en torno a la predestinación, Marx, por el contrario, parece no haber creído nunca. Su pensamiento ha perseguido con inflexible coherencia una única meta: el ser sensible. Su conciencia es una conciencia que ha hecho una elección de una vez para siempre.

Desde sus primeras tomas de posición, Marx vio a fondo la esencia atea del principio de inmanencia, no sólo como consecuencia sino como algo ya presente tanto en Hegel como en Schelling. Así, al plantearse el tema de la prueba ontológica hegeliana de Dios, se pregunta cuál es el ser que es inmediatamente apenas pensado; y responde: la autoconciencia. En este sentido, concluye, todas las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de su no-existencia [7]. «Las verdaderas pruebas debieran, por el contrario, decir: 'Porque la naturaleza está mal organizada, Dios existe', 'Porque existe un mundo irracional, Dios existe', 'Porque no existe el pensamiento, Dios existe' [8]. Qué significa esto sino que para aquel que considera el mundo como irracional, para aquel que, por tanto, es irracional, para ése, Dios

---

[7] Cfr. K. Marx, *Aus den Anmerkungen zur Dissertation,* en *Karl Marx Frühe Schriften,* Band I, Cotta Verlag, Stuttgart, 1962, pp. 75-76.

[8] F. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus,* in *Philosophische Schriften,* Erster Band, Landshut, 1809, p. 198.

existe. Es decir, lo irracional es la existencia de Dios»[9].

La *Disertación* (tesis académica) es un punto de llegada en sus aspiraciones juveniles de liberar a la cultura de la época de los últimos vestigios de trascendencia, para proclamar la absoluta libertad del hombre[10]. La última obra de este período de Marx, todavía bajo la influencia de la crítica realizada por Feuerbach, es la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Aunque «el elemento estrictamente filosófico se agota en los primeros párrafos, es notable por las alusiones y sugerencias que muestran, de un modo impresionante, la continuidad ascendente del proceso de desintegración de lo sagrado en la filosofía moderna»[11].

---

[9] K. MARX, *Aus den...*, p. 76. Esta argumentación es significativa, pues muestra el extremo a que puede conducir una filosofía cerrada al ser. La existencia del mal, por paradójico que pudiera parecerle a Marx, es ciertamente una prueba de la existencia de Dios. Santo Tomás tuvo presente esta falacia: «Y con esto se rechaza el error de algunos, que, al ver sucederse los males en el mundo, negaban la existencia de Dios. Así, Boecio, en el *De Consolatione* (I), introduce un cierto filósofo que preguntaba: Si Dios existe, ¿de dónde el mal? Sin embargo, debería argüirse al revés: Si el mal existe, Dios existe. Pues el mal no existiría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal. Y tal orden no existiría si Dios no existiese» (*C. G.*, III, cap. 71).

[10] Cfr. C. FABRO, *op. cit.*, p. 733.

[11] Cfr. *ibidem*, p. 734.

El movimiento desencadenado por Lutero condujo a una desacralización integral, no en el sentido de una mayor distinción entre lo sacro y lo profano, sino en el de la eliminación de lo sagrado. Es sagrado, santo, lo que lleva el signo de la trascendencia, que para Marx equivale a dominación. De aquí que si la participación de lo trascendente supone dependencia, negando lo primero al hacer del hombre el ser supremo, la absoluta no dependencia será un axioma marxista. Junto al *eritis sicut dii* (Gen. 3, 5), el *non serviam* (Jerem. 2, 20). A partir de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, comenzará lo que se podría denominar el ateísmo constructivo, con la superación de Feuerbach y la vuelta, a través de la dialéctica, a Hegel; es decir, «de un ateísmo estático, antropológico, a un ateísmo dinámico, constructivo: una humanidad que se manifiesta históricamente en acto» [12], prescindiendo de Dios.

Desaparece, pues, con Marx, la existencia hegeliana de los tres momentos de la conciencia (estética, religiosa y filosófica) en la totalidad del Espíritu Absoluto, y se intenta recuperar completamente la conciencia humana, como realidad sensible. La religión surge según Marx como una desviación del desarrollo de la auténtica conciencia, que es autofundación o posición del ser. Marx considera, por tanto, la religión como un producto de la conciencia humana aprisionada en un determinado condicionamiento

[12] C. FABRO, *op. cit.*, p. 737.

social: «La miseria *religiosa* es a la vez la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. La religión es el *opio* del pueblo» (p. 488).

Tras estas afirmaciones de Marx se encuentra el intento de prescindir completamente de Dios no sólo de hecho, sino poniendo ese intento como el fundamento teorético condicionante de todo lo demás y como principio de la Praxis. Es decir, para poder hacer algo positivo en la tierra, habría que partir de la *negación operativa* de Dios. Como en el esquema dialéctico hegeliano, también aquí, con este uso de la negación para llegar a lo positivo se encorseta la realidad en unos moldes preconcebidos de autofundación, que es la esencia del inmanentismo. Por eso había dicho Marx al comienzo de este opúsculo que «la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica» (p. 488). De ahí también el grito que expresa la rebelión del hombre marxista: «*Yo no soy nada y debería serlo todo*» (p. 501).

Para Marx, por tanto, la religión no es ya un simple error especulativo, sino la manifestación, y en cierto modo «la responsable de todos los males de la vida y el mayor obstáculo para la reivindicación de la libertad por el hombre» [13]. Sigue estando en la base del planteamiento el *rechazo de toda dependen-*

[13] C. FABRO, *op. cit.*, p. 735.

cia, de cuanto pueda menoscabar al hombre como *voluntad de poder;* en definitiva, lo que rechaza es la dependencia de Dios. Y como el hombre, en cuanto causa segunda, es causa del *fieri* y no del ser, para centrar absolutamente toda la realidad en el hombre hay que negar el ser y absolutizar el *fieri.* Es la afirmación de la causa segunda sin la causa primera. De ahí sus dicterios contra la metafísica. Toda emancipación, del género que sea, no es sino un paso más en el proceso de reducción del hombre al *sí mismo.*

«El hombre que sólo ha encontrado su propio *reflejo* en la fantástica realidad del cielo donde buscaba un superhombre, ya no estará obligado a encontrar sólo la *apariencia* de sí mismo, sólo la negación del hombre, allí donde busca y deberá buscar su verdadera realidad» (p. 488).

Para Feuerbach, Dios no era sino la proyección de un mundo imaginario de ideales a los que el hombre aspira y que no puede alcanzar. Marx acoge plenamente esta idea [14] y la supera: la religión sería el resultado de las contradicciones del mundo histórico presente. Mientras Feuerbach pretende eliminarla teoréticamente, reeducando al hombre, Marx lo intenta cambiando, mediante la revolución, las condi-

---

[14] Cfr. J. Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx,* Editoria Taurus, Madrid, 1962, 3.ª ed., pp. 92 ss. G. Cottier, *L'atheïsme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes,* Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1969, pp. 126 ss.

ciones socioeconómicas que la hicieron posible. La lucha religiosa va unida a la lucha político-social [15].

Marx admitirá, como Feuerbach, que la religión es una ilusión, pero no una ilusión meramente intelectual: la religión es, para él, un modo de ser de la existencia humana intrinsecamente falseada. «La religión es la autoconciencia y el sentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o que ha vuelto a perderse» (p. 488).

Pero pocos meses más tarde Marx reprochará a Feuerbach [16] el haberse detenido en una actitud puramente descriptiva, teorética, que no conduce a la transformación del mundo, porque se limita a rechazar el más allá, la idea de otra realidad. Marx no sólo rechaza la idea del más allá, sino que la sustituye por la del «futuro». Establece así una nueva realidad, no vertical sino horizontal. El ateísmo será una realidad (práctica, se entiende, pues teoréticamente está ya en Marx desde el comienzo) cuando ocurra la desaparición histórica de la idea de Dios. Es un resultado, pero es también algo que se postula y que penetra todo el pensamiento de Marx.

«La *historia tiene*, pues, *la misión*, una vez que *la verdad del más allá* se ha desvanecido, de esta-

---

[15] Cfr. A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, I. Lezioni sul marxismo*, Ed. Giuffre, Milano, 1972, pp. 145 ss., 167 ss., y pp. 193 ss.

[16] Cfr. *Tesis sobre Feuerbach*, 4.ª Cfr. K. MARX, *Thesen über Feuerbach* en *Marx Frühe Schriften*, Gotta-Verlag, Band II, Stuttgart, 1971, p. 2.

blecer *la verdad del más acá.* Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea *de la filosofía* que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus *formas profanas.* La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra; la *crítica de la religión,* en *crítica del derecho;* la *crítica de la teología,* en *crítica de la política*» (p. 489).

Como es frecuente considerar, según Marx las alienaciones fundamentales son cinco: la religiosa, la filosófica, la política, la social y la económica. Todas ellas están relacionadas entre sí: la económica es la causa de las demás y la religiosa es la justificación de todas. Por eso Marx quiere antes que nada eliminar la religión, porque le parece el único modo de proceder a la «crítica de la tierra».

La religión —dice— se produce en un mundo caracterizado por la división y la alienación, por la miseria. Por eso Marx se niega a ver en su objeto (Dios) al verdadero Principio y Causa de lo real. Y porque, según él, la división es esencial al modo de existencia religioso, no hay posibilidad de conciliación con esa identidad que el principio de inmanencia reclama. Esto pretende deducirlo de que el hombre religioso no se siente seguro y está inquieto frente a Dios. Entre otras cosas puede observarse aquí un reflejo de la doctrina protestante sobre el pecado, la predestinación y la fe fiducial. Los sentimientos de la creatura ante el creador, la humil-

dad —«vicio propio de la canalla»—, son estados de abyección, de división consigo mismo, de pérdida radical de sí mismo, concluía Marx [17]. Naturalmente, la recuperación del hombre presupone que Dios no exista como exigencia de la *voluntad de ser por y para sí mismo* (no necesariamente en sentido individualista).

Como la vida religiosa —para Marx— no puede ser primaria, la razón de las alienaciones hay que buscarla no en la religión, sino en el mundo profano. Ahí es donde, según Marx, hay que buscar ese principio de reconciliación que la religión pretende ser sin conseguirlo. Por eso, al no servir —como pretende— de explicación de lo real, la religión no es más que abstracción e ilusión. Por eso, si la religión no señala el fundamento del hombre, tiene que ser un producto del hombre. Pero, en cambio, si la religión —podemos decir nosotros, invirtiendo también la frase— no es producto del hombre, señala el fundamento del hombre.

Si la realidad producida, la religión, es intrínsecamente alienación, necesariamente tiene que ser producida por un ser igualmente alienado, dividido. La religión es un subproducto, una ideología producida por un organismo enfermo, concluye Marx [18].

En este contexto materialista se entiende que Marx diga que «*el hombre hace la religión*, no la

[17] Cfr. J. Y. CALVEZ, *op. cit.*, pp. 96 ss.
[18] Cfr. J. Y. CALVEZ, *op. cit.*, pp. 99 ss.

religión al hombre» (p. 488). Este es el presupuesto del que Marx parte y en que se apoyan sus demás afirmaciones; un fundamento *a priori* que Marx no ha demostrado, ni hubiera podido hacerlo.

Es importante tener presente que Marx no se plantea el tema real de Dios. Con su ateísmo radical ha cortado previamente toda relación con el Dios trascendente. Opera, por tanto, dentro del sistema: critica teóricamente una idea teórica de religión, dentro y desde los postulados de un sistema inmanentista. Es decir, critica la religión de Hegel —ya en vida acusado de ateísmo— que llamaba a su Idea, Dios. Nada más lógico que Marx diga, por tanto, que si la religión no señala el fundamento del hombre, la religión tiene que ser producto del hombre.

Sin embargo, sería un error pensar que Marx fue ateo por ignorancia y que, de haber conocido mejor el cristianismo, no habría sido ateo [19]. El ateísmo de Marx es positivo y radical. Marx critica la religión de Hegel no en cuanto tal, pues él ya sabía que se trataba de una tergiversación, sino en cuanto suponía una concesión de Hegel al puritanismo protestante de la época y, por tanto, una desviación del camino de todo un intento filosófico de sustituir a Dios por el hombre. Es en este sentido como hay que entender las críticas que estos autores hacen a sus predecesores. Es una labor de depuración, de

---

[19] Cfr. para el rechazo de ese error, A. DEL NOCE, *op. cit.*, página 44.

decantación de cualquier elemento que no tenga al hombre por centro y raíz.

Por eso no es extraño que Marx no hable de Dios, sino de la religión. El lugar de Dios es hábilmente suplantado por una religión inmanentista. Hablar de la religión en lugar de hablar de Dios es ya invertir los términos del problema, porque si hay religión es precisamente porque hay Dios; es ya el triunfo del inmanentismo postulado como punto de partida. Una actitud de este tipo podría conducir al indiferentismo, para el que todas las religiones son buenas; prescindir de Dios permitiría además no tener que plantearse el problema de la Revelación e ignorar un orden sobrenatural. Pero no es ésta la postura más coherente con el fin que Marx se ha marcado desde los comienzos. Si la religión es un producto del hombre, la religión es, pues, algo del hombre —un sentimiento (Schleiermacher), una organización económico-social o cualquier otra cosa—, y, en definitiva, el objeto de la religión no es más que el hombre. Por tanto, puede uno limitarse a la fenomenología de un hecho inmanente: no hay que contar con Dios.

Como se puede advertir, Marx toma la religión como idea, no como virtud, y mucho menos como implicando una relación real al Principio primero y Fin último. Desde su punto de vista es un postulado necesario, ya que la virtud de la religión tiene por objeto a Dios. Pero Dios para Marx no existe... Es irracional pensar de otro modo si el hombre se quie-

re alzar como el absoluto: en tal caso, Dios no se puede «admitir». Una religión sin Dios queda reducida a un mero formulismo, y no tiene razón de ser. Por eso, el marxismo dice que ni siquiera se preocupa de probar la inexistencia de Dios. En parte, porque considera que ya se habían encargado de ello los filósofos anteriores, y en parte porque tal actitud sería contraria a la filosofía de la praxis. Sin embargo, no sólo el ateísmo, sino un mordaz antiteísmo está siempre presente a lo largo de todas las formulaciones marxistas con un continuo rechazo de todo lo que dice relación a Dios (que se manifiesta en ironías blasfemas). En el fondo, es una decisión finalizada.

Para Marx, la alienación religiosa no es otra cosa que un aspecto de la alienación humana total, que en su raíz sería de orden económico. Toda religión, asegura Marx, no es sino el reflejo de las condiciones sociales en las que vive el hombre alienado. Cuando se emancipe económicamente se habrá emancipado religiosamente. «Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo real; el hombre es *el mundo del hombre:* Estado, sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, que es una *conciencia invertida del mundo,* porque ellos mismos son un *mundo cabeza abajo.* La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, el funda-

mento general de su consuelo y de su justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, pues, la lucha contra *ese mundo,* del que la religión es el *aroma* espiritual» (p. 488). La afirmación de que la religión es un producto del condicionamiento social es una argumentación que, a pesar de las pocas páginas de este escrito de Marx, se repite continuamente como una música de fondo y va acompañada de la negación de la esencia del hombre, como un paso más en el camino de su lucha contra la trascendencia. Eliminando la naturaleza humana le es más fácil desterrar la religión incluso en el sentido de Feuerbach, como ilusión necesaria.

Marx efectúa la reducción sociológica de la religión. Pero la religión no es un sistema de ideas justas o equivocadas sobre los hombres y sus relaciones entre sí. Los errores de Marx no son sólo contrarios a la Revelación sobrenatural de Dios, sino opuestos también a la razón natural. La religión que Marx piensa haber superado no es siquiera la religión natural; es sencillamente la religión que Hegel inventó, una religión «superada» por la filosofía. Marx cree superar la posición de trascendencia «por haber criticado la inmanencia idealista de derivación spinoziana, sobre todo la de Fichte y Hegel, que es la mayor tergiversación de la trascendencia teísta. En vez de remontarse a los problemas originarios del pensamiento y a la determinación cons-

tructiva de las posiciones especulativas, parten de Hegel. Feuerbach acepta como establecida la interpretación de la religión dada por Hegel y Schleiermacher, y criticando la religión tal como era concebida por ambos, estaba convencido de haber criticado la religión sin más»[20]. Y lo mismo se puede decir de Marx.

Aparte del ateísmo operativo de Marx, que no puede olvidarse, hay un defecto en el planteamiento radical que pone como inicio especulativo. «Si no existe otro conocimiento que el de los sentidos ni otra realidad que la sensible, entonces esa *destructio divinitatis et inmortalitatis* que realiza estaría justificada»[21]; pero dado el carácter intelectual del hombre, esa afirmación es sólo un principio metódico y no una evidencia. El ateísmo de Marx no es una consecuencia de su materialismo. Por el contrario, el materialismo marxista era la única salida coherente de quien siendo radicalmente ateo, pretendió realizar un mundo a partir de la negación de Dios. Por eso es un contrasentido la postura de algunos que mantienen que si se prescinde de este aspecto del ateísmo es posible cooperar con el marxismo, al menos en la construcción de la ciudad terrena. Además de que eso sería cooperar a construir una ciudad dirigida a la eliminación de la religión,

---

[20] C. FABRO, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Ed. La Scuola, Brescia, 1962, pp. XLII ss.

[21] *Ibidem*, p. XLI.

es que el ateísmo es intrínseco al marxismo, hasta tal punto que el día en que deje de ser ateo dejará de ser marxista [22].

El ateísmo marxista no es una desviación del proceso del pensamiento moderno, sino que constituye un paso decisivo en su resolución. Marx llega rápida y definitivamente a la negación de Dios a través de Hegel y de los neohegelianos Strauss, Bauer, Feuerbach, Hess, etc., es decir, sustituyendo la divinidad por la esencia genérica del nuevo hombre marxista, reconciliado con la esencia humana de la naturaleza. La explicación sociológica del origen de la religión a partir de la opresión capitalista es posterior y derivada. Fue Hess quien mantuvo por vez primera que la alienación religiosa, tal como había sido expuesta por Feuerbach, encuentra su propia explicación en la situación económica y social. El defecto de Hess, a quien Engels debía su conversión al comunismo, estaba, para Marx, en que era poco radical. En cambio, es esencial al marxismo la denuncia de la trascendencia religiosa como culminación de toda alienación humana, y la afirmación de la inmanencia como principio de la recuperación del ser humano alienado. Marx, por paradójico que pueda parecer, era ateo antes que marxista, ya desde su *Disertación* y sus primeros contactos con la filosofía.

---

[22] Sobre el «diálogo» cristiano-marxista, vid. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2.ª ed., Rialp, Madrid, 1973, pp. 221-259.

El marxismo es un intento de respaldar, vivir y mostrar como razonable el ateísmo, aplicándolo luego a la construcción social del hombre[23].

3. LA CRITICA-SUPERACION DE LA FILOSOFIA EN LA PRAXIS REVOLUCIONARIA

Marx empieza aclarando que lo que va a exponer «no se vincula directamente con el original, sino con una copia, con la *filosofía* alemana del Estado y del derecho» (p. 489).

Tras el breve preámbulo dedicado a la religión —exigencia teorética de la desalienación del hombre—, pasa Marx a criticar la filosofía especulativa inmanentista. El punto de partida será la consideración de la filosofía como alienación, y el término, la afirmación de la identidad entre teoría y praxis, entendida como praxis sensible, como transformación de la naturaleza, racionalizándola, y realizándose así el hombre mismo, que antes estaba sólo en su prehistoria.

A pesar de que «la crítica del cielo se transforma en crítica del derecho y la crítica de la teología en crítica de la política», Marx no pasa inmediatamente a criticar la política. Es cierto que este opúsculo tiene una gran virulencia política y que, a primera

[23] Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2.ª ed., Editrice Studium, Roma, 1969, pp. 750 ss.

vista, puede parecer que está sólo atacando el sistema político de la Alemania de la época. Pero ésta sería una visión superficial. Detrás se esconde, de un lado, el ataque a lo que, según él, constituye la alienación filosófica; y de otro, el intento de incoar un camino que termine en la revolución.

Marx observa que entre el mundo de la religión y el de la política hay otro mundo intermedio por el que el hombre puede evadirse de la realidad (entendida como acción productora): la filosofía, que a sus ojos no es autónoma. Por una parte, ésta es —dirá— un sucedáneo de la religión, ya que la filosofía (la de Feuerbach, se entiende) la declara constituida por representaciones de las que ella es la verdad. Por otra parte, es la justificación teórica de ese mundo político que considera podrido (se refiere a la filosofía hegeliana del Estado). Por todo esto —insistirá— la crítica filosófica [24] se impone cuando la filosofía intenta ser una disciplina con pretensiones de totalidad, cuando intenta rendir cuentas de todo lo real (como ya dado) [25].

---

[24] Cabe preguntarse con DE KONINCK: «Los Filósofos, ¿se hacen verdaderamente más críticos? El espíritu crítico es una de las mayores añagazas de la Historia. Nunca han postulado los filósofos más cantidad de evidencias y de 'supuestos conocidos'.» *De la primacía del bien común contra los personalistas*. Ed. Cultura Hispánica. Madrid, 1952, página 155.

[25] Cfr. J. Y. CALVEZ, *o. c.*, p. 115.

Marx, pues, se enfrenta con la filosofía alemana, porque con ella la realidad política se encuentra protegida con justificaciones trascendentes que previamente hay que destruir. Cabe pensar que el auténtico motivo de la crítica de Marx no era tanto que la filosofía justificase un régimen político, cuanto el que esas justificaciones fuesen trascendentes. Marx puede consentir la justificación, pero no puede aceptar lo trascendente. Aunque intente con habilidad presentar la crítica de la religión como algo por lo que hay que pasar, pero que no es objetivamente demasiado importante, no dejan de ser llamativas sus continuas referencias a ella o a lo que pueda sugerirla. Por todas estas razones, Marx decide enfrentarse no con el original (el régimen político prusiano), sino con su copia, es decir, con la filosofía del derecho y con la filosofía política e histórica alemana.

Para Marx, la filosofía especulativa (la inmanentista) había encontrado su broche de oro y su colofón en el sistema hegeliano. Esta filosofía pretende aún una cierta eternidad de la verdad y otorga un primado al pensamiento sobre la acción, de modo que la norma de conducta se establece por el deber de conformarse prácticamente a él. Pero esta filosofía, para Marx y para el resto de la izquierda hegeliana, «cuando quiere explicar la totalidad de lo real y, por tanto, también de la historia, se convierte en justificación del orden existente, consagrando el pre-

sente frente al futuro y a lo nuevo» [26], consagrando lo dado frente al ímpetu revolucionario del «todo está por hacer». Se advierte así el fondo de un problema: en el pensamiento marxista se hace más patente la voluntad de poder que alienta bajo toda la filosofía de inmanencia.

A continuación, Marx pasa a criticar la situación política de Alemania. Pero observa que en el plano de la realidad dada, la crítica que hay que hacer en Alemania ya ha sido llevada a cabo por otros pueblos, especialmente por Francia durante su Revolución de 1789: «La negación de nuestro presente político se encuentra ya como trasto polvoriento en el desván histórico de los pueblos modernos» (p. 490). Alemania ha participado en todas las Restauraciones de los otros pueblos sin haber nunca conocido sus revoluciones. «El *ancien régime* moderno es sólo el *comediante* de un ordenamiento social cuyos *verdaderos* héroes han muerto. La historia es radical, y pasa por muchas fases cuando quiere sepultar una vieja forma social. La última fase de una forma histórica es su *comedia*» (p. 493). El resultado de esta situación es un anacronismo histórico.

Ese «anacronismo» era la causa de la virulencia de las escuelas intelectuales alemanas de los años veinte del siglo pasado; la escuela histórica del derecho que tenía por auténtico todo lo que ha durado

[26] Cfr. A. del Noce, *o. c.*, p. 41.

bastante tiempo[27]: «Una escuela que justifica las abyecciones de hoy con las abyecciones de ayer; una escuela que declara rebelde todo grito del siervo contra el látigo, desde el momento que el látigo es un látigo antiguo, un látigo heredado de los abuelos, un látigo histórico» (p. 490). Y la escuela romántica, con su canto a la sangre y a las selvas germánicas: «Bondadosos entusiastas de ocasión, teutones por la sangre y liberales por la reflexión, buscan, por el contrario, nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia, en las primitivas selvas teutónicas. ¿Pero en qué se diferencia nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí, si sólo se la puede encontrar en las selvas?» (p. 490).

Además de la radicalización de las opiniones ajenas, hay que entender esta alusión a la libertad en clave hegeliana. La auténtica libertad personal no existe en el sistema hegeliano ni en el marxista, donde el individuo es episódico, un momento de la historia, y su libertad es simple conciencia de la necesidad, de la corriente colectiva por la que es arrastrado. Dice Engels en el *Anti-Dühring* que «Hegel ha sido el primero que expresó exactamente la relación que existe entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es la intelección de la necesidad. 'La libertad no es ciega más que en la medida en que no

[27] Cfr. J. Y. Calvez, *op. cit.*, pp. 117 ss., y G. Cottier, *o. c.*, pp. 160 ss.

es comprendida'[28]. La libertad no consiste en una soñada independencia de las leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de esas leyes y en la posibilidad nacida de este conocimiento de ponerlas por obra, metódicamente, con fines determinados. Esto es verdad tanto para las leyes de la Naturaleza exterior como para aquellas que rigen la existencia física y psíquica del hombre»[29]. Evidentemente, en este contexto, no tiene razón de ser el problema de la espiritualidad del conocimiento, y el materialismo marxista lógicamente ni lo afronta[30]. Parafraseando a Engels, Lenin dirá en sus *Cahiers philosophiques* que «los conceptos son los productos más elevados del cerebro, que a su vez es el producto más elevado de la materia»[31].

Tras señalar el anacronismo de la historia alemana de su tiempo, sigue diciendo Marx que la crítica de la situación política alemana no exige mucho esfuerzo. Será una crítica *práctica*, porque la crítica del espíritu que la sostenía ya había sido hecha. Considera Marx que el papel desmitificador asignado a la crítica de los jóvenes hegelianos ya está terminado. Ahora no se trata de asignar a la razón una tarea nueva, sino de infundirle un nuevo

---

[28] *Enciclopedia*, I, p. 294, Berlín, 1843.

[29] F. ENGELS, *Anti-Dühring*, Ed. Sociales, París, 1950, p. 146.

[30] Cfr. C. FABRO, *Materialismo...*, pp. LXIV ss.

[31] Citado por J. OUSSET, *El Marxismo-Leninismo*, Ed. Speiro, Madrid, 1967, p. 54. Cfr. en este sentido, ENGELS, *Anti-Dühring*, ed. cit., p. 68.

pathos. Una vez efectuada la desmitificación teórica hay que convertir la crítica en arma de combate revolucionario, siendo ella lo constitutivo de la actitud revolucionaria [32].

Alemania es para Marx el coronamiento del Antiguo Régimen que pervive en ella, cuando el Estado moderno ya ha aprecido en el resto de Europa. Representa la ceguera personal de la clase dirigente: «Aun para los pueblos *modernos* puede no carecer de interés esa lucha contra el *status quo* alemán... [33] es la lucha contra el pasado de esos pueblos, y ellos están todavía vejados por el peso de las reminiscencias de ese pasado. Es instructivo para los pueblos modernos ver el *ancien régime,* que experimentó en ellos su *tragedia,* representar su *comedia* con estribillo alemán. Trágica fue su historia mientras fue la fuerza preexistente del mundo, y la libertad, por el contrario, un hecho *personal.* Mientras como orden social existente el *ancien régime* luchaba contra otro mundo incipiente, tenía de su parte un error de historia universal, pero no un error personal» (p. 492).

Con la crítica *práctica* que Marx comienza a propugnar, se produce una inversión de la noción misma de filosofía. Como la acción tiene su propias leyes y se acomoda mal a las exigencias de la Idea hegeliana, Marx invierte la doctrina de Hegel: la acción, lo «real», ya no están ligados al desarrollo de la

---

[32] Cfr. G. COTTIER, *o. c.*, pp. 162 ss.

[33] Marx escribe siempre *status* en lugar de *statu.*

Idea. No es ésta ya la que influye en el desarrollo de las condiciones prácticas y sociales, sino que son éstas las que influyen en el desarrollo de la Idea [34] (aunque Marx va a proponer una «idea» para modificar esas condiciones prácticas y sociales). La reducción filosófica que Marx efectúa consiste en el paso de la filosofía especulativa inmanentista a la filosofía de la praxis, de la acción. Hasta Hegel incluido, la filosofía había sostenido el carácter atemporal e inmutable de la verdad. Pero con Hegel esta noción entra en crisis. Por un lado, la mantenía, pero por otro introducía la historia como una de las condiciones necesarias para la verdad: de tal modo que la verdad no podría ser (conocida) más que al final de la historia [35]. Marx fue más consecuente con este planteamiento. La clausura que Hegel da a la Historia, dice Marx, incluso se podría aceptar si se hubiese conseguido realizar «lo mejor». Pero los hechos muestran para él una humanidad alienada. Los gobiernos alemanes —afirma— combinan los defectos del mundo político moderno, de cuyas ventajas no participan los ciudadanos, con los bárbaros defectos del Antiguo Régimen. Participan no de lo juicioso, sino de lo que de irracional hay en esos gobiernos modernos. Como en el Pantheon romano se encontraban los dioses de todos los países, así en el Sacro Romano Imperio alemán

---

[34] Cfr. J. Y. CALVEZ, *o. c.*, pp. 119 ss.

[35] Cfr. A. DEL NOCE, *o. c.*, pp. 38 ss.

se encuentran los pecados de todas las formas políticas. «Pero si Alemania no ha hecho más que acompañar con la actividad abstracta del pensamiento el desarrollo de los pueblos modernos, sin participar activamente en las luchas reales de ese desarrollo, ha compartido en cambio los *sufrimientos* de ese desarrollo sin participar de los goces ni de una satisfacción parcial. A la actividad abstracta de una parte corresponde el sufrimiento abstracto de otra» (p. 499). La conclusión del idealismo lleva, pues, para Marx, a un hiato radical entre pensamiento y vida. De ahí la necesidad de la revolución, ya que la sociedad existente no puede ser mejorada mediante reformas parciales [36]: «Hay que criticarla teóricamente en su mismo principio ideal, y el valor de esta crítica sólo puede verificarse mediante la sublevación práctica» [37].

Ante esta situación, Marx exclama: «*¡Guerra* a la situación alemana! ¡Absolutamente! Esa situación

---

[36] «Para el reformista la reforma lo es todo... Para el revolucionario, al contrario, lo principal es el trabajo revolucionario, y no la reforma. Para él la reforma no es más que el producto accesorio de la Revolución. Por esto, con la táctica revolucionaria, en las condiciones de existencia del poder burgués, una reforma se convierte naturalmente en un instrumento de disgregación de este poder, un instrumento de reforzamiento de la Revolución, un punto de apoyo para el desarrollo continuo del movimiento revolucionario.» STALIN, *Des principes du leninisme*, p. 100. Citado por J. OUSSET, *op. cit.*, p. 94.

[37] A. DEL NOCE, *o. c.*, p. 42.

está *por debajo del nivel de la historia,* está *por debajo de toda crítica,* pero sigue siendo un objeto de la crítica... En la lucha contra esa situación, la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. Es... un arma. Su objeto es su *enemigo,* a quien no quiere refutar, sino *aniquilar*» (p. 491).

En tales condiciones —sigue diciendo— lo importante en Alemania no es criticar la realidad feudal —que le parece que ya se había hecho, y bien, en otros sitios—, sino atacar la ilusión, la justificación ideológica que se da de esa realidad, esperando conservarla: la filosofía hegeliana. Dada la correlación que, según Marx, había entre la filosofía y la situación política de su época, luchar contra la filosofía era luchar contra la «realidad» política existente. «Así como los antiguos pueblos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología,* los alemanes hemos vivido nuestra historia póstuma en el pensamiento, en la *filosofía.* Somos los contemporáneos *filosóficos* del presente sin ser sus contemporáneos *históricos.* La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia alemana» (p. 494).

Pero la crítica de la filosofía no significa para Marx abandonar la crítica de lo real, ya que éste fue el error de los filósofos anteriores. Estos —la izquierda hegeliana— pretendían influir sobre la realidad, pero querían hacerlo solamente mediante el pensamiento, quedando así condenados a la ineficacia de un círculo cerrado. Desde el momento en que la filosofía se concibe como praxis, la crítica de la reali-

dad será su realización misma. Por eso, criticar la filosofía en cuanto alienación y suprimirla en cuanto ya estaba superada por la realidad europea, es realizarla efectivamente. Marx renuncia a un pensamiento inactivo que no sea *práctico,* que no sea inmanente al desarrollo mismo de la realidad. «Con razón, pues, el partido político *práctico* exige en Alemania la *negación de la filosofía.* Su error no está en exigirlo, sino en detenerse en esa exigencia, que ni realiza seriamente ni puede realizarla... En una palabra, *no podéis suprimir la filosofía sin realizarla.* En idéntico error incurre el partido político *teórico* alemán... En la lucha actual *sólo* ha visto la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán;* no ha visto que *la filosofía* misma *que ha habido* hasta ahora pertenece a ese mundo y es su *complemento,* aunque sólo ideal... *creía poder realizar la filosofía sin superarla*» (pp. 495-496).

A lo largo de todos estos textos se observa una crítica al ideal de la filosofía —la comprensión de lo real—, en nombre de la revolución. La supresión-conservación de la filosofía recuerda el método dialéctico hegeliano, que adoptará decididamente a partir de 1844. La síntesis, en este caso, es la praxis marxista, que supera la contradicción existente entre filosofía y realidad. La filosofía quedará aquí reducida a la actividad práctico-sensible, al igual que el hombre quedó reducido a lo sensible, al negar toda posibilidad de participar de la trascendencia. Esta posición la resumirá Marx en la última de sus

tesis sobre Feuerbach, la undécima: «Los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo, pero se trata de transformarlo.» En definitiva, la verdad se hace y el ser sobra. En Marx, filosofía de la praxis, materialismo integral y ateísmo radical coinciden [38].

Marx concluía la exposición de todo cuanto lleva dicho afirmando que «la crítica de la *filosofía alemana del Estado y del derecho,* que ha alcanzado gracias a Hegel su concepción más consecuente, rica y última, es a la vez, tanto el análisis *crítico* del Estado moderno y de la realidad anexa a él como también la *negación* categórica de toda forma existente hasta hoy de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble y universal, elevada a la categoría de ciencia, es precisamente la filosofía especulativa del derecho. Si sólo en Alemania era posible la filosofía especulativa del derecho, este pensamiento, trascendente y abstracto del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá sólo esté allende el Rin; de la misma manera, inversamente, sólo era posible la representación *alemana* del Estado moderno mediante la abstracción del *hombre real,* porque y en la medida en que el Estado moderno hace, él mismo, abstracción del hombre real, o sólo satisface al hombre *total* de una manera imaginaria. Los alemanes han *pensado* en política lo que otros pueblos han *hecho*» (p. 496).

[38] Cfr. A. DEL NOCE, *o. c.*, pp. 42 y 43.

La filosofía de Hegel era, efectivamente, una filosofía sin futuro, pensamiento de una realidad ya sucedida. Para Hegel, la filosofía era autoconciencia de una realidad que se ha realizado en el proceso histórico. Desde la perspectiva de Hegel, que condiciona la verdad al fin de la historia, no hay propiamente futuro: el principio y el final coinciden y vienen a ser circularmente simultáneos. En su sistema, la acción humana encaminada a un cambio no encuentra facilidades. De ahí que Marx, para transformar la filosofía de Hegel en una filosofía de la acción, tenga que destruir la Idea hegeliana, que se hace naturaleza y luego espíritu. Pero eliminando esta extraña trascendencia de una Idea inmanente, se llega no a un materialismo pasivo, sino a un materialismo que realiza la filosofía de la acción.

Tras exponer cuál era la situación política de la Alemania de su época y señalar, según su modo de ver, la causa de la misma, Marx bosqueja someramente su concepción de la filosofía de la praxis. Comienza diciendo que para criticar la filosofía hay que hacer llegar la teoría a las masas, haciendo así que sea práctica; y al revés, hay que reducir la teoría de modo que no sea más que la expresión práctica de la verdadera vida del hombre, lo cual será realizar la teoría [39]. «La crítica de la filosofía del de-

[39] «¿Por qué razón la astucia de los sabios de este mundo se dirige a las masas? ¿Qué es lo que ve en las multitudes? ¿Qué es lo que pretende de los miserables? La pregunta es

recho no se agota en sí misma, sino en *tareas* para cuya solución sólo existe un medio, la *práctica.*

Cabe preguntarse: ¿puede Alemania alcanzar una práctica *a la hauteur des principes,* es decir, una *revolución* que no sólo la eleve hasta el *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino también hasta la *altura humana* que representará el futuro próximo de esos pueblos?» (p. 497). Como se ve, la frase en sí es equívoca. Marx —que tiene siempre presente la meta que persigue: el hombre nuevo—, no dice en qué consiste esa altura humana a la que no llegan ni el Antiguo Régimen alemán ni el Estado moderno francés. La altura humana es la altura marxista.

En este intento filosófico de convertir la acción en clave del pensamiento, Marx tenía precedentes. En junio de 1843, Feuerbach escribía a Ruge desde

---

oportuna, pues nunca los sabios de este mundo han manifestado un desprecio tan profundo de esta misma masa, aun para su bien puramente material. ¿Y por qué no? Un hombre se muere igual que se muere un perro. ¿Qué importancia puede tener para él el haber existido o no? ¿Se llora la muerte de un hombre? También se llora a los perros... ¿Qué es lo que hay en las masas que pueda atraer a la sabiduría de este mundo? Esta astucia, ¿podría escoger una víctima más adecuada a su venganza? Esta sabiduría anhela el poderío. ¿Cuál es el poderío de la multitud miserable? Es cierto que en ella se oculta una potencia de destrucción material que se empieza apenas a utilizar. Pero queda otra potencia, la que se quiere destruir por la primera: la fuerza de su debilidad.» DE KONINCK, *op. cit.*, páginas 175-176.

Brucberg, diciéndole: «¿Qué es la teoría? ¿Qué es la praxis? ¿En qué consiste la diferencia? Es teórico lo que está confinado en mi cabeza; práctico, lo que rebulle en muchas cabezas. Lo que une muchas cabezas forma la masa, y de esta manera se abre camino en este mundo»[40]. Basta cotejarlo con lo que Marx dice a propósito de las masas. Pero lo que en otros supuso un intento, en Marx fue su consecución. Ya había dicho antes Goethe, en el prólogo a *Fausto: Im Anfang war die Tat:* al principio era la acción.

Sigue diciendo Marx que «la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas. La teoría es capaz de apoderarse de las masas en cuanto demuestra *ad hominem,* y demuestra *ad hominem* en cuanto se hace radical. Ser radical es atacar las cosas en la raíz; pero para el hombre la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por lo tanto de su energía práctica, es que parte de la superación decididamente *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre»* (p. 497). Puede verse en estas líneas un ejemplo del ateísmo fundante de Marx. El hecho de que la crítica de la religión tenga una meta declarada ya antes de haberla

[40] L. FEUERBACH, *Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Ein Brief-wechsel von 1843; Feuerbach an Ruge, im Juni 1843,* en *Karl Marx Frühe Schriften,* Cotta-Verlag, Stuttgart, 1962, Band I, p. 445.

realizado prácticamente, indica una vez más que esa crítica no es casual. No es un aséptico último estadio de la investigación que Marx emprende en la búsqueda de la causa de la pretendida alienación humana: es el punto de partida, la raíz.

Al llegar aquí, Marx realiza una pequeña digresión. Observa cómo en el camino de la desacralización del hombre, Lutero se quedó corto. Hay que terminar la obra de la Reforma, que por ser parcial no supuso una auténtica liberación. Tras liberar a los laicos de los curas —dice Marx—, Lutero los ha esclavizado al cura interior (entiéndase: fe en Dios, conciencia moral, etc.). Antes se trataba de liberar a los príncipes de la tutela exterior de los sacerdotes, ahora hay que liberar al hombre de la tutela interior del mundo filosófico de las verdades y de los valores que se imagina que lleva en sí mismo, y que sólo sirven de justificación al poder arbitrario de los príncipes.

Lutero —sigue diciendo— ha destrozado la fe en la autoridad, pero ha restaurado la autoridad en la fe. Ha transformado a los curas en laicos, pero ha transformado a los laicos en curas. Ha desligado al hombre de la religiosidad exterior, pero ha hecho de la religiosidad el momento más íntimo del hombre. Ha liberado al hombre de las cadenas, pero ha encadenado su corazón. Aunque el Protestantismo no ha sido la verdadera solución, sí ha sido el auténtico planteamiento del problema: la lucha contra el propio sacerdocio interior. Y si la transforma-

ción protestante de los laicos alemanes en curas ha emancipado a los papas laicos —los príncipes con su clero, los privilegiados, los filisteos—, así la transformación de los alemanes-curas en hombres emancipará al pueblo (cfr. pp. 497-498).

Esta alusión de Marx a Lutero no deja de ser significativa. Lutero, efectivamente, emprendió la desgraciada aventura del subjetivismo en lo religioso. Esa actitud intelectual sería después cuidadosamente trasplantada a otros campos del saber humano. Con Lutero «se niega toda relación objetiva, se anula la posibilidad del conocimiento analógico y, en consecuencia, el valor de la revelación como conocimiento real de Dios (que Cristo tuviera dos naturalezas era asunto suyo, a Lutero le traía sin cuidado: para él, Cristo se reducía a ser la salvación y la consolación de Lutero)» [41]. «Para Lutero, el Dios de la fe, del sentimiento, el Dios-para-mí es lo importante; el Dios-en-sí —dirá— es el dominio de los aristotélicos» [42]. En Lutero, la verdad objetiva desaparece. La razón no tendrá ya tarea alguna que realizar, porque «la razón es la mayor prostituta del demonio... que se debería echar a puntapiés y destruir, a ella y su sabiduría» [43]. El camino intelectual que lleva desde el subjetivismo difundido por Lutero a Marx

---

[41] C. CARDONA, *Metafísica...*, pp. 185-186.

[42] *Ibidem*, pp. 187-188.

[43] LUTERO, *Opera Omnia*, Ed. Erlangen, 1826-86, 16, pp. 142-148.

es conocido: Descartes, Spinoza, Kant, Hegel[44]. Es un camino, sin embargo, que no se acaba. Marx es una encrucijada, pero el camino se bifurca y sigue adelante con el existencialismo y con los correspondientes intentos de infiltrarse en la teología católica: el modernismo y la teología antropológica actual.

Después de haber analizado la situación política alemana y de haber propuesto como solución de todos los males la filosofía de la praxis, que conduciría al hombre a encontrar su auténtico ser en un humanismo radical y ateo, en el que todo gira en torno al Hombre, pasará a examinar las posibles dificultades que puedan oponerse a lo que él denomina la radical revolución alemana. Pero antes establece el criterio con el que se enfrentará a esas dificultades: «No basta que el pensamiento procure acercarse a su realización; también la realidad debe tratar de acercarse al pensamiento» (p. 499): una profesión de fe inmanentista, a la que Marx dedica todas sus fuerzas.

En la praxis, efectivamente, el hombre debe demostrar la verdad, el poder y lo efectivo de su pensamiento. Reina aquí el primado de la acción. El

---

[44] «Bajo la infinita diversidad de sistemas se oculta sin embargo una profunda unidad que pronto será sacada a la luz por el marxismo, la unidad del objetivo, de la causa final: la emancipación del hombre puramente considerado en su uniformidad juzgada como principio suficiente para todo lo que puede ser el hombre: la potencia de su impotencia: la fecundidad del no-ser del hombre.» DE KONINCK, *op. cit.*, pp. 155-156.

problema de si el pensamiento humano tiene una verdad objetiva, para Marx no es un problema teórico, sino práctico: la experiencia histórico-práctica se asume como verificación de la concepción del mundo[45]. Las hipótesis filosóficas marxistas se experimentan en la realidad como en el mundo de las ciencias experimentales, o más propiamente como en el de la ingeniería.

Sin embargo, no quiere esto decir que la realidad sea la medida de la verdad. Por el contrario, si se comprueba que la realidad no se adecúa a la tesis filosófica, se trata de una falsa realidad, ya que la verdad —para Marx— viene consagrada por la posterior coherencia de lo real con todo el pensamiento como proyecto o decisión. De ahí, por tanto, que haya que modificar, transformar una realidad «equivocada», forzándola lo necesario para que coincida con una tesis que es la verdad. La realidad, si quiere ser verdadera, tiene que «entrar» en el proyecto definitivo que Marx había pensado.

Si en el creacionismo cristiano todas las cosas tienen en Dios su causa ejemplar, en un mundo sin Dios esta función la cumple el proyecto inmanente y motor. La diferencia es que Dios, con el mismo acto que entiende, quiere y crea; y el hombre tiene que contentarse con transformar. Por eso Marx negará la noción misma de creación. En Dios, la verdad es; en Marx, se hace. Podríamos decir que in-

---

[45] Cfr. A. DEL NOCE, *op. cit.*, pp. 111 ss.

dudablemente nos encontramos ante una filosofía de laboratorio, aunque sea dramáticamente operativa. Años más tarde dirá Lenin —que en 1915 se preparaba para la cercana revolución rusa comentando la lógica de Hegel— que los errores políticos son errores filosóficos.

Pero no hay que pensar que Marx opusiera la praxis a la teoría, la vida al conocimiento. Eso llevaría al irracionalismo, en donde no es fácil evitar que acabe terminando una filosofía de la acción. No se trata, dirá Marx, de «oponer la praxis a la teoría, sino de convertir la praxis (es decir, la experiencia histórico-sensible) en parte integrante del mismo proceso teorético», ya que es su esencia[46]. Esto quiere decir que como la verdad se hace, si la revolución ha de ser la comprobación de la teoría marxista, hay que «hacer» esa revolución.

Si el criterio de la verdad está en la práctica, no hay afirmaciones de por sí evidentes. Es ésta otra consecuencia más de la praxis. Todo principio puede, por sí mismo, ser contradicho. No hay ni siquiera principios dotados de evidencia (intrínseca), como los primeros principios, por ejemplo. Esto es coherente con la posición marxista, ya que admitir el principio de no contradicción, por ejemplo, otorgándole un valor absoluto y permanente, y no sólo formal, supondría una negación de sus propios postulados, porque sería plantearse el problema de las

---

[46] Cfr. A. del Noce, *op. cit.*, p. 116.

relaciones entre el ser y el conocer. Pero el ser no lo admite, y el conocimiento no es sino un producto material de un órgano material, el cerebro. De ahí los quebraderos de cabeza que la relación entre la lógica formal y la dialéctica, tema de la conferencia filosófica desarrollada en Jena en 1951, supuso para bastantes de los asistentes[47].

Respaldada de este modo, la praxis, la acción, es la medida de lo verdadero: «En la praxis el hombre debe demostrar lo verdadero, es decir, la realidad, el poder, el carácter inmanente de su pensamiento» (segunda tesis sobre Feuerbach). Rechaza la verdad en sí, pero no rechaza su proyecto: la verdad que él construye. Las afirmaciones marxistas no hacen depender su verdad de que efectivamente se realicen, sino que como «ya son» verdad, se imponen. Y la realidad se distorsiona para acomodarla a «lo posible» de la praxis.

En Marx, como hemos visto, la praxis es supresión de la filosofía para conservarla en una forma superior. Si la especulación como tal corresponde a una alienación, estaba, sin embargo, dialécticamente unida a su contrario, a la realidad. La teoría es exigencia de la realidad. No hay que dar la espalda a la filosofía, hay que realizarla. La nueva filosofía es la praxis. La praxis es mediación entre lo real inmediato y lo ideal, la filosofía. La praxis es fuerza material, ya que la filosofía se convierte en praxis

---

[47] Cfr. C. FABRO, *Materialismo...*, pp. XCVIII-CXII.

por lo mismo que la ideología es aceptada por las masas. Es la unanimidad de la adhesión, su dimensión cuantitativa, la que constituye su realidad. De ahí la insistencia marxista en la unidad ideológica y la importancia de la propaganda: la conquista de las masas, la difusión en ellas de la «verdad» se identifica con la construcción de lo real. Una verdad sin masa no es verdad, le falta la praxis. Y la praxis es lo real. La verdad se convierte en real cuando se difunde. De «la verdad debe ser reconocida» se pasa a «el reconocimiento por la masa pone la verdad». De ahí, que, en definitiva, la demostración de fuerza, el prestigio del poder, acaben suplantando la «verdad marxista». Es sentar las bases de un terrorismo intelectual y, lógicamente, también físico [48]. Uno de los reproches que le hicieron a Malenkov cuando cayó en desgracia fue: «Espíritu demasiado escolástico».

Hay en la filosofía de la praxis, un problema que se impone: el problema de la finalidad. «El comunismo es una fase real de la emancipación y del renacimiento humano, fase necesaria para la evolución histórica próxima. El comunismo es la forma necesaria y el principio vital del porvenir próximo. Pero el comunismo no es, en cuanto tal, el fin de la evolución humana» [49]. La finalidad tiene, en última instancia, su fundamento en el ser participado, en la

[48] Cfr. COTTIER, *op. cit.*, pp. 168 ss.

[49] MARX, citado por Jean OUSSET, *op. cit.*, pp. 96-97.

doctrina de la creación. Si no hay ser, no hay finalidad. De aquí se llega a la intrínseca contradicción de una filosofía de la acción que prescinde del ser: es una acción sin fin, la acción por la acción. Es una acción que no tiene en el plano metafísico motivo alguno para comenzar y término a donde llegar: «La dialéctica aplicada correctamente no puede y no debe detenerse... Un movimiento al que se niega un comienzo no puede tener fin» [50]. Efectivamente, en la praxis, la acción es una acción que, teoréticamente, en el momento en que va a nacer, se rechaza. No es posible prescindir del fin al obrar. Si el fin no está dado en el universo —si no hay ser, sino acción humana; si no hay Dios, sino que sólo existe el hombre—, el fin será lo que el hombre consiga al obrar. Al carecer, teóricamente al menos, de fin último, se produce la absolutización del fin intermedio: el reino de la táctica y de la disciplina del partido.

El marxismo exige que los hombres actúen, obren. Y como el obrar exige un fin, cabe preguntarse qué es lo que les mueve a obrar. Es la voluntad de poder. Es el grito rebelde que Marx coloca como inicio de la rebelión del hombre: «Yo no soy nada y yo debo serlo todo.» Es la actitud que acaba en el totalitarismo. Sólo esta absolutización de la voluntad de poder es capaz de explicar el odio a Dios y a todo lo trascendente que implica a Dios, que impregna toda la obra de Marx. Una rebelión tan radical del

[50] Henri LEFÉBVRE, *L'Homme révolté*, N. R. F., 1951, p. 176.

hombre frente a Dios, un pecado tan profundo, no puede ser más que la versión humana de lo que debió ser el pecado del *padre de la mentira* (cfr. Io. 8, 44).

4. LA NOCION DE PROLETARIADO

Tras haber afirmado que para la realización de la teoría es necesario que ésta corresponda a las necesidades prácticas de un pueblo, Marx pasa a esbozar las características mismas de la Revolución.

Distingue entre lo que llama las revoluciones políticas y la que él propugna: la Revolución *social.* Revoluciones políticas son todas las que la Historia ha conocido hasta su época. Son revoluciones «clasistas». «¿En qué estriba una revolución parcial, simplemente política? Estriba en que *una fracción de la sociedad burguesa* se emancipa y alcanza la supremacía *general,* en que una clase determinada emprende, partiendo de su *situación particular,* la emancipación general de la sociedad. Esa clase emancipa a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esa clase» (p. 500).

A continuación, Marx expone cuáles son las condiciones necesarias para llevar a cabo una *Revolución social,* ya que le parece evidente que «para conquistar esa posición emancipadora y asegurar así la explotación política de todas las esferas de la sociedad en interés de su propia esfera, no bastan

por sí solas la energía revolucionaria y la conciencia espiritual de su propio valer» (p. 501).

El problema que plantea Marx aquí no es sólo la emancipación de una clase, del proletariado; es la emancipación universal de toda la sociedad precisamente a cargo del proletariado. Es la *reconquista total del Hombre.* Esas condiciones, que Marx establece *a priori,* serían las siguientes: «Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad civil coincidan... es necesario que todas las deficiencias de la sociedad estén concentradas en una clase, que una clase determinada sea la clase contra la que se dirijan los ataques de todos... es necesario que una esfera social particular personifique el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que el acto de emanciparse de esa esfera aparezca como la autoemancipación universal. Para que una clase sea por excelencia la clase de la emancipación, se requiere, inversamente, que otra clase sea por consentimiento común la clase evidentemente opresora» (p. 501).

Este planteamiento es un anticipo del método dialéctico hegeliano que Marx asumiría plenamente poco más tarde. Es una exigencia teórica, no real. Marx fuerza la realidad social, no para aliviar las supuestas o reales miserias de un pueblo, sino para que, exacerbándolas, se produzca el llamado «salto dialéctico». Lo que Marx busca es el comunismo, negación de dependencia, en el que se supone que no habrá ya miseria.

Sin embargo, sigue diciendo Marx, en Alemania falta todo esto: no hay clase alguna que tenga conciencia de algo. El fondo de la moral social e individual alemana es un modesto egoísmo que hace valer su mediocridad. Y cuando comienza a tener un sentimiento propio y unas exigencias propias, llega siempre tarde, pues ya las condiciones sociales y el progreso de la teoría política han dejado atrás sus puntos de vista.

Marx, a pesar de esto, no se desanima. Ya que faltan estas condiciones, hay que crearlas, pues es una exigencia de la filosofía de la praxis. Y es aquí donde por vez primera intenta una definición filosófica de lo que es el proletariado. La posibilidad efectiva de una emancipación alemana está «en la formación de una clase con *cadenas radicales,* de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estado que es la disolución de todos los estados; de una esfera que posee carácter universal por sus padecimientos universales y que no reclama un derecho *particular* porque no ha sufrido una *injusticia particular* sino la *injusticia misma;* que ya no pueda apelar a un título *histórico,* sino simplemente al título *humano;* que no esté en oposición unilateral con las consecuencias, sino en oposición total con las condiciones de la esencia estatal alemana; de una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y por eso emanciparlas a todas ellas; que, en una pa-

labra, es la *completa pérdida* del hombre y que por lo tanto sólo puede conquistarse a sí misma al volver a *conquistarse* de nuevo *completamente al hombre.* Esta disolución de la sociedad como clase particular es el *proletariado*» (pp. 503-504).

Como puede observarse, el modelo teórico de superación de los contrarios es perfecto. Pero como la praxis es acción, si los contrarios no existen hay que crearlos: nada más falso en Marx que la aureola de redentor del obrero. La realidad se fuerza tras de una decisión. Ya antes había afirmado Marx, a la vista de la situación que comentaba, que «se trata de no dejar a los alemanes ni un solo instante para ilusionarse y resignarse. Hay que hacer la opresión real aún más angustiosa, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia aún más ignominiosa, publicándola» (p. 492). La realidad dada se fuerza para acomodarla a la realidad por hacer. Frente a la actitud cristiana que trata de resolver los conflictos mediante la justicia y la caridad, el marxista debe exasperarlos, porque, desde el punto de vista de la praxis, es necesario llegar a los extremos, a fin de que se produzca la solución dialéctica superadora. En el fondo se instrumentaliza al hombre real, concreto, en servicio de una idea (el Hombre todo para sí). «Marx no parte del proletariado, de su miseria y de su angustia, de la necesidad de liberar a esta clase, para llegar a la conlusión de que el único medio de llegar es la revolución. Recorre el camino exactamente in-

verso... buscando los medios que permitan realizar la revolución, Marx encuentra el proletariado»[51]. Es lo mismo que declara el marxista francés Lefèbvre: «El marxismo no aporta un humanismo sentimental y llorón. Marx no se ha inclinado sobre el proletariado porque está oprimido, para lamentarse por su opresión... El marxismo no se interesa por el proletariado en cuanto que es débil (como es el caso de las personas 'caritativas', de algunos utópicos, de los paternalistas, sinceros o no), sino en tanto que es una fuerza»[52].

Conviene recordar que para Marx las ideas de justicia, libertad, etc., carecían de sentido. Marx reconoció explícitamente que tuvo que utilizar esa terminología a causa de la estupidez —dice él— de sus colaboradores[53]. Estas ideas representan, a lo sumo, un banderín de enganche.

Las interpretaciones que ha recibido la noción que Marx da del proletariado son diversas. Sin embargo, simplificando, algunos han visto en él un papel cuasi-mesiánico. Sería la versión atea del mesianismo del Antiguo Testamento, de la teología de la Redención. Puede observarse, efectivamente, un cierto paralelismo. Otros han destacado el llamado mito de Prometeo. Como es sabido, ya desde

---

[51] ROSEMBERG, citado por J. OUSSET, *op. cit.*, p. 78.

[52] LEFEBVRE, *Le marxisme...*, citado por J. OUSSET, *op. cit.*, p. 78.

[53] Cfr. A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 178.

joven la conocida tragedia de Esquilo impresionó profundamente al joven Marx, en cuanto veía en Prometeo el símbolo de su ateísmo, el canto a su intento de construir un mundo sin Dios. Ya en su tesis doctoral escribía, refiriéndose a esta tragedia: «La filosofía no lo oculta. La confesión de Prometeo: 'En una palabra, yo odio a todos los dioses', es su propia confesión, su propia divisa contra todos los dioses terrenos y celestiales, que no reconocen a la conciencia humana como la divinidad superior. No debe haber ningún otro dios frente a esta conciencia»[54].

Pero la tragedia de Esquilo no termina como Marx puede dar a entender. A esta frase de Prometeo le responde Hermes, el mensajero de Zeus: «Me parece que te ha atacado una no pequeña locura.»

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

---

[54] K. MARX, *Über die Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie. Vorrede,* en *Marx Frühe Schriften,* Cotta-Verlag, Stuttgart, 1962, Band I. pp. 21-22.

II

MANUSCRITOS DE 1844

1. INTRODUCCION

En 1843, Marx se expatria de Alemania y fija su residencia en París. En la capital francesa colabora en los *Anales Franco-Alemanes*, revista fundada por Ruge. Durante esos años entra en contacto con el movimiento obrero francés y sufre la influencia de los autores socialistas de aquel entonces. En esta época (1844) se encuentra con Friedrich Engels, que permaneció durante diez días en París y con quien entablaría entonces una amistad y una colaboración intelectual que no rompería nunca. Engels regresaba aquel año de una estancia en Manchester que había durado casi dos años. Transmite sus preocupaciones económicas a Marx y éste se dedica desde entonces a una lectura apasionada de los economistas ingleses y franceses más en boga por aquel tiempo, entregándose a la tarea de redactar una obra, que no llegaría

a terminar, criticando la economía política que estaba estudiando: los *Manuscritos filosóficos de 1844*, donde comienzan ya a esbozarse claramente algunas tesis propias del materialismo histórico.

Hasta entonces Marx había escrito su tesis doctoral (*Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, 1841), *La cuestión judía* (1843) y la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), aparte de diversos artículos para revistas en las que colaboró. Los *Manuscritos* permanecieron inéditos hasta 1932. La razón de este hecho la relata Alexis Voden quien cuenta que cuando en 1893 le propuso a Engels la publicación de los hasta entonces inéditos escritos juveniles de Marx, éste se opuso explícitamente diciéndole que «para comprender estas viejas historias hay que conocer a Hegel, y hoy no le conoce nadie, ni Kautsky ni Berstein» [1].

Cuando en 1932 se publicaron estas obras, produjeron una gran impresión, y muchos pensaron que se había descubierto un nuevo Marx, un Marx «humano». Mientras el marxismo soviético muestra una gran reluctancia hacia los escritos juveniles de Marx (los *Manuscritos de 1844*, en particular), y sólo los consideran válidos en cuanto en ellos puedan encontrarse esbozadas las principales tesis mantenidas por la escolástica marxista oficial, algunos marxis-

[1] Citado por A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I. Lezioni sul Marxismo*, Ed. Giuffré, Milano, 1972, p. 36.

tas modernos han visto en ellos el cogollo mismo del marxismo, la auténtica antropología marxista, afirmando con frecuencia que los escritos posteriores de Marx han de ser interpretados a la luz del «humanismo» del joven Marx. El marxismo oficial defiende, por el contrario, el Marx de *El capital*[2]. Unos pretenden rechazar la radicalización del pensamiento de Marx, y otros intentan disimular su fundamento filosófico.

Los marxistas modernos distinguen un marxismo auténtico y un marxismo en versión popular. Fundan su distinción en una pretendida contraposición entre Marx y Engels, y desvalorizan a este último. Sin embargo, no puede olvidarse que las principales obras de Engels fueron escritas en vida de Marx quien nunca las desaprobó y que Marx, en el prólogo de *El capital*, afirma que esta obra no es sino una repetición de los *Manuscritos de 1844*[3]. En cualquier caso, es íntima la relación del joven Marx con el Marx maduro. Puede decirse, en última instancia, que estos primeros escritos de Marx son etapas preliminares de lo que será su obra de madurez —sin las cuales no acabaría de entenderse—, etapas interesantes, pero que no hay que sobrevalorar.

Aunque simplificando puede decirse que los escritos juveniles se caracterizan por el concepto de alie-

---

[2] Cfr. G. WETTER, «Marxismo e historicismo», en *Nueva Política*, 2, Caracas, 1971, pp. 3 ss.

[3] Cfr. A. DEL NOCE, *op. cit.*, pp. 34 ss.

nación, el *Manifiesto comunista,* por el concepto de la lucha de clases y *El capital* por la interpretación económica de la historia —el materialismo histórico—, las tesis marxistas no deben considerarse aisladamente, sino en su conjunto; de lo contrario se caería —como ha sucedido con frecuencia— en interpretaciones superficiales.

Esta obra consta de tres manuscritos. En el primero de ellos, Marx intenta elaborar una crítica personal de la economía burguesa. Va examinando en sucesivos capítulos el concepto de salario, de beneficio del capital y de renta inmobiliaria. El sistema que utiliza es citar continuamente a los economistas que había comenzado a estudiar por aquel entonces. La conclusión a la que llega es que la economía capitalista, en *todos* sus aspectos y por su propia constitución, implica *siempre* la explotación del obrero. La causa de todo esto radica —según Marx— en que la economía política se constituye y fundamenta a partir de la propiedad privada. Esa es para él la causa de que la economía política termine conduciendo al hombre a la infelicidad. El último capítulo de este manuscrito —el trabajo alienado— está dedicado a exponer las consecuencias que el sistema capitalista implica para el hombre. El capitalismo, según Marx, a causa de la propiedad privada en la que se funda, lleva consigo la alienación del fruto del trabajo del hombre, ya que en virtud de la propiedad privada se le arranca lo que produce. Al concebir al hombre como trabajo —como conse-

cuencia de haberlo reducido a actividad práctica-sensible— esta expoliación implica la alienación del propio hombre en el acto mismo de la producción. Como consecuencia de todo esto, las relaciones entre los hombres se falsean y se produce también la alienación entre hombre y hombre.

El segundo manuscrito está incompleto. Falta todo lo comprendido entre el punto 27, donde termina el primero, y el 40, donde comienza éste. El tema que lo intitula es: «Relación de la propiedad privada». En realidad, no añade nada nuevo a cuanto llevaba ya expuesto. Recuerda otra vez que en la economía política la existencia del obrero depende —según él— de la existencia del capital, y toca nuevamente el tema de la transformación del propietario de bienes raíces en capitalista.

En el tercer manuscrito Marx habla en primer lugar de la relación existente entre propiedad privada y trabajo. Según él, la esencia subjetiva de la propiedad privada es el trabajo. La crítica que hace aquí es continuación de la que ya había hecho al referirse al trabajo alienado. Según Marx, la economía política había descubierto que la esencia del hombre es efectivamente el trabajo. Pero después, en sus desarrollos y aplicaciones, aliena al hombre y no pone los medios para conservar ese carácter humano del trabajo que había descubierto. Es una economía cínica, dirá. El trabajo ha sido abstraído —y con él, el hombre— y se convierte en puro medio para ganar dinero.

En el segundo capítulo —propiedad privada y comunismo— expone cómo el único modo de conseguir que el trabajo recobre su dignidad humana es suprimir la propiedad privada. Ataca a los comunismos que él denomina vulgares porque pensaban que era suficiente generalizar la propiedad privada para suprimir la alienación, y concluye que sólo suprimiendo verdaderamente cualquier manifestación de propiedad se recuperará la auténtica dignidad del trabajo y, por tanto, del hombre.

En el tercer capítulo expone cómo la alienación que sufre el hombre incide tanto sobre sus necesidades como sobre la producción (trabajo que media la relación hombre-naturaleza). La única necesidad que crea la economía es el dinero, y para conseguirlo el capitalista —que también está alienado— es capaz de las cosas más viles. Es el reino del egoísmo, cuyo más claro exponente es la teoría malthusiana sobre la población, recogida por James Mill, para quien «incluso la existencia de los hombres es puro lujo y si el obrero es *moral* debería *hacer economías* en materia de procreación» (p. 615)[4].

[4] Thomas Robert Malthus (1766-1834), pastor protestante, a partir del hecho de que la alimentación es necesaria para la existencia del hombre y de que la atracción entre los sexos era igualmente necesaria y no parecía que fuera a dejar de serlo, defendía la teoría de que el poder del hombre de poblar la tierra era mayor que el poder que la tierra tenía de alimentarle. Los hombres crecen en progresión geométrica y los alimentos en progresión aritmética, afirmaba.

En el cuarto capítulo —el dinero—, Marx sigue desarrollando estas ideas. Considera el dinero como la abstracción de la necesidad que produce la alienación. El hombre pierde por su causa, dirá, su propia individualidad y será lo que su dinero pueda comprar.

En el último capítulo —crítica de la dialéctica y de la filosofía de Hegel en general— tras señalar los aciertos fundamentales de la filosofía de Feuerbach, ataca a Hegel por considerarle un pensador abstracto, en el sentido de que recurría a una Idea trascendente y fundante del proceso dialéctico. En este punto, se declara partidario de Feuerbach, re-

---

En base a esto defendía, como medio de contrarrestar dicha tendencia, la supresión de los pobres. Ayudar a los pobres suponía —afirmaba— contradecir las leyes de la naturaleza y, por tanto, de Dios, autor de la misma, ya que en la naturaleza rige la ley de la lucha por la existencia. Para evitar que hubiese pobres sugería —quizá por faltar entonces los anticonceptivos o el aborto libre, como ha señalado ingeniosamente un autor— exhortarles acerca de la «inconveniencia e incluso de la inmoralidad» de que se casaran y tuvieran hijos. Si a pesar de esto no hacían caso, había que dejarlos a merced de la naturaleza, sin proporcionarles ayuda alguna.

La teoría malthusiana, como es sabido, es científicamente errónea. Sin embargo, su teoría de la población se convirtió en parte integrante de la economía clásica, influyendo en las teorías sobre el salario, la renta, la disminución del beneficio, etc. Cfr. el interesante estudio de E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*, Vrin, París, 1971, especialmente, páginas 121-132.

duciendo al hombre a lo sensible, a su conciencia sensible. Sin embargo, una vez garantizado este carácter sensible, materialista, del hombre, se desliga de Feuerbach y retorna a Hegel para recuperar nuevamente la dialéctica, cuyo movimiento, según Marx, se sucederá ya no en el pensamiento, sino dentro de la misma realidad sensible.

En este ensayo crítico sobre los *Manuscritos* no seguiremos el orden de sus capítulos ni estudiaremos cada uno de ellos en particular, salvo en dos casos: el concepto del trabajo alienado y sus relaciones con Hegel. El primero nos parece interesante porque, junto con otros desarrollos que Marx hace a lo largo del libro, proporciona una idea de la visión que Marx tenía del hombre, tema este último que hemos procurado reflejar en unas páginas. Por otro lado, ante la insistencia de determinados autores en hacer ver entre Marx y Hegel una excesiva diferencia de concepciones doctrinales, vale la pena señalar, por el contrario, la estrecha vinculación de Marx al pensamiento hegeliano.

Las referencias que Marx hace a Dios, a la religión, en los *Manuscritos* —a las que dedicamos el apartado final— merecían la pena de ser recogidas para hacer ver, una vez más, cómo el marxismo es una doctrina radicalmente atea, en la que la negación de Dios es uno de los pilares básicos sobre los que se fundamentan sus sucesivos desarrollos. Antes de pasar, sin embargo, a considerar estos aspectos

resulta conveniente hacer algunas consideraciones sobre el carácter mismo del libro que Marx escribió [5].

2. ECONOMIA Y FILOSOFIA EN LOS «MANUSCRITOS DE 1844»

Merece la pena salir al encuentro de una posible dificultad que puede surgir, ya desde las primeras páginas de este libro, al abordar su lectura. Podría, efectivamente, el lector tener la impresión de que se encuentra ante un ensayo de economía; incluso el índice parece, en su mayor parte, sugerirlo. Quizá podría parecer que Marx se mueve dentro del campo económico y que las consecuencias a las que llega son el resultado de un planteamiento meramente económico. Una visión así sería un error de perspectiva.

Ya el propio Marx nos pone en guardia contra esta posible desviación cuando, en el prólogo de la obra, nos dice que «en Alemania, la crítica positiva de la economía política debe su auténtica fundación

---

[5] Algunas ediciones de los *Manuscritos*: en *Karl Marx Frühe Schriften*, Erster Band, Cotta-Verlag, Stuttgart, 1962, páginas 506-665 (la que se cita en este trabajo); en *M. E. G. A.*, Moscú, I, III, pp. 33-172, 589-596; en *Bucherei des Marxismus-Leninismus*, Berlín, 1953 y 1955, vol. 41, pp. 67-98; vol. 42, pp. 42-166. Para la traducción castellana de los textos citados se ha tenido presente la versión de Ed. Grijalbo, México.

a los descubrimientos de Feuerbach» (p. 507), tal como los expuso en su *Filosofía del futuro* y en sus *Tesis para la reforma de la filosofía.* Estos escritos de Feuerbach, observa, son los únicos, tras la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel, donde se encierra una auténtica revolución teorética. Consciente de esto, Lenin afirmaba años más tarde de modo explícito que «no se puede comprender *El capital,* de Marx, y particularmente su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido toda la Lógica de Hegel» [6]. La crítica marxista a la economía política se presenta, por tanto, en clave filosófica, analizando la realidad económica con categorías filosóficas: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Los *Manuscritos* son, pues, una obra de filosofía, no un trabajo de economía. Sus análisis económicos, sus definiciones económicas, etc., valen lo que vale su filosofía.

Quizá por esto pueda resultar algo sorprendente comprobar cómo sobre todo en los cuatro primeros capítulos del primer manuscrito —y de modo particular en el primero— Marx se dedica a recoger una tras otra citas de economistas como A. Smith, Schulz, Pecquer, Say, Ricardo, etc., y de algunos escritores socialistas de la época; hasta tal punto que las citas que hace de sus obras constituyen prácticamente el contenido de estos capítulos.

---

[6] LENIN, *Aus dem philosophischen Nachlass, Zur Kritik der Hegelschen «Wissenschaft der Logik»,* Berlín, 1958, p. 99.

Sin embargo, Marx no recoge aquí las teorías económicas de estos autores —muchas veces contradictorias entre sí— ni expone una crítica económica a las mismas. ¿Qué explicación puede tener entonces el que no hablando propiamente de economía se dedicara a recoger todos esos textos que describen un ambiente social para acabar haciendo una crítica filosófica? Cabría decir que el joven Marx de entonces —tenía veintiséis años cuando escribió los *Manuscritos:* el borrador de una obra inconclusa— no había llegado a penetrar con suficiente hondura el pensamiento económico de aquellos autores, nada sencillos por otra parte. Aunque esta explicación no sea de despreciar —hay que tener en cuenta, además, que entre su descubrimiento de la economía política y la redacción de esta obra transcurren pocos meses—, parece que la más adecuada es otra. Ya en el prólogo se entrevé. Marx es un filósofo que trata de justificar su concepción filosófica con unos conocimientos económicos poco precisos. Al ser, para él, la economía la estructura misma de lo «real» (la realidad se reduce a relaciones de producción), no es difícil que viese en la doctrina económica de esos autores la misma pretensión de totalidad que él quería para su filosofía.

El análisis económico de Marx está expresamente determinado por su concepción dialéctica: cuanto más crece el capital, necesariamente ha de crecer su negación, que es el proletariado como clase esen-

cialmente desposeída. El método dialéctico exige esa polarización.

Desde este punto de vista se entiende mejor el criterio con el que Marx recoge a esos autores en esta obra. Todas las citas están encadenadas de tal modo que muestran la inevitabilidad de esa contradicción necesaria. El determinismo de Marx se trasluce en todas las páginas del libro: no queda sitio para la libertad humana, para esa libertad que en el curso de la historia posterior se encargó de destruir los análisis y previsiones marxistas.

En esta línea se explica que en muchas ocasiones señale, por ejemplo, que el *único* motivo que mueve al propietario de un capital a emplearlo en la agricultura o en la industria es el beneficio propio, que su interés *nunca* coincide con el de la sociedad, etc. La concepción que Marx tiene del capitalista es inamovible: *todo* capitalista actúa *siempre* así. En realidad, atribuye lo que puede ser una nota del capital al capitalista: personaliza al capital y despersonaliza al capitalista. Su fracasada teoría de la sucesiva proletarización de la sociedad también aparece reflejada cuando afirma que en la competencia entre capitalistas y propietarios de bienes raíces, que *necesariamente* se resuelve a favor de los primeros, «el resultado final... es... la extinción de la diferencia entre capitalista y terrateniente, lo que reduce ahora a dos las clases de la población: la clase obrera y la clase capitalista» (p. 553). En realidad, este tipo de afirmaciones, que abundan

en todo el libro, no son conclusiones que alcance por medio de razonamientos, sino postulados de los que parte como consecuencia de su concepción dialéctica que trata de justificar.

3. LA ALIENACION

Marx se refiere a este tema en el cuarto capítulo del primer Manuscrito, que versa sobre el trabajo alienado, al plantearse las consecuencias que el sistema capitalista tiene sobre el trabajo, tanto desde el punto de vista del obrero como del no-obrero (el capitalista).

Antes de exponer el pensamiento de Marx conviene tener presentes algunos conceptos e ideas en las que se fundamenta. Dentro del pensamiento marxista sobre las distintas alienaciones que sufre el hombre, este tema se encuadra en la última: la alienación económica, causa y fundamento último de todas las restantes.

Marx critica la religión porque para él es el reducto donde el hombre, víctima de las circunstancias económicas y sociales, esconde su infelicidad. A continuación critica la filosofía, en cuanto le parece que implica una situación de proyección imaginaria de problemas materiales y prácticos en el mundo de las ideas, dando así lugar al desdoblamiento de la acción en teoría y praxis. Después critica la política y el Estado, ya que la existencia po-

lítica —dice— se caracteriza por una escisión entre la vida del ciudadano (el hombre como sujeto de relaciones públicas, como súbdito del Estado) y la vida del hombre como elemento del mundo de las necesidades, del trabajo y de las relaciones sociales. Seguidamente critica la alienación social, que consiste en la oposición no resuelta entre la apariencia de una sociedad universal y la división radical en clases. Los hombres se identifican con su clase, pero esa clase no representa sino una parte de lo que ellos son en cuanto hombres: el hombre como colectividad. La única manera de *recuperar* al hombre, en su íntima unidad frente a todo lo que le divide, sería destruyendo la alienación más profunda que sufre y que es la que hace posible la ruptura-oposición del hombre (colectividad histórico-social) en clases: la alienación económica.

Marx sustantiviza la economía y ve en la vida económica, en las relaciones de producción, la estructura misma de la realidad. Por esta razón, si el fundamento de lo real se plantea de tal modo que implica la alienación del hombre, se impone la crítica misma de la economía política, en cuanto ciencia normativa radicalmente falseada. Sólo normalizando estas relaciones económicas el hombre podrá ser recuperado: se habrá alcanzado la auténtica *infraestructura* de la realidad. La economía adquiere, pues, el carácter de una ontología.

No es fácil saber exactamente qué entendía Marx por trabajo. Falta en esta obra una definición del

mismo. Puede decirse, resumiendo, que dentro de la dialéctica del hombre y la naturaleza, el trabajo es la relación mediadora, la acción del hombre sobre la naturaleza.

Pero ¿cuáles son, en la doctrina marxista, las relaciones que existen entre el hombre y la naturaleza? El punto de partida es dialéctico: el hombre se concibe como un ser de necesidades, y la naturaleza, como objeto de satisfacción de esas necesidades [7]. Conviene tener siempre presente que, para Marx, el hombre es mera actividad sensible. Según Marx, la naturaleza sin el hombre no tiene sentido: la naturaleza es en función del hombre. Dentro de esta dialéctica, el hombre está fuera de la naturaleza, pero al mismo tiempo es parte de ella, y al final lo humano se identifica con la naturaleza física y viceversa: «La esencia humana se ha convertido en la naturaleza del hombre, o la naturaleza en su esencia humana» (p. 592).

Esta dialéctica *subjetiva* (hombre-naturaleza) puede ser contemplada también desde el punto de vista *objetivo:* porque la necesidad es relación con el *objeto* que me satisface, también hay una dialéctica *objetiva* (objeto-hombre). El objeto, en cuanto objeto, no existe sin el hombre, que objetiva la naturaleza, individuándola en función de su necesidad. *Mediante* el trabajo, ese objeto se hace del hombre,

[7] Cfr. sobre este punto J. Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx*, Ed. Taurus, Madrid, 1962, pp. 462 ss.

se hace propio. Y el hombre se objetiva a su vez en la naturaleza, dando concreción a lo que antes se presentaba como amorfo. De este modo se *supera,* se *sintetiza* lo que al inicio aparece como opuesto: el objeto y el sujeto, en cuanto que el hombre, al hacer suyo el objeto lo subjetiviza, y haciéndolo suyo él se objetiviza [8].

En estas armoniosas relaciones entre el hombre y la naturaleza incide, según Marx, la economía política produciéndose la alienación del trabajo. Al observar lo que sucede cuando el capitalismo desvirtúa el trabajo del obrero, distingue una triple alienación. Se produce, en primer lugar, la alienación del fruto del trabajo. La causa reside en que el hombre, como hemos visto, usa su trabajo para satisfacer las necesidades inmediatas de su vida y el capitalista orienta toda la producción, no a satisfacer sus necesidades sino a acrecentar su capital. El fruto del trabajo del obrero no le pertenecerá ya a éste. Acrecentará, por el contrario, el poder del capital. El fruto de su trabajo no será ya expresión de su humanidad sino pérdida de la misma. Y así, «el obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce... se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea... A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza,* en razón directa, el mundo de los hombres» (p. 561). Detrás de estos desarrollos se encuentra la idea mar-

[8] Cfr. *ibidem,* pp. 439 ss.

xista de que lo que convierte a un individuo —a un obrero— en hombre es su propia actividad productora, «creadora». Todo lo que suponga merma a esta actividad «creadora» del hombre deshumaniza. Téngase presente, además, que cuando Marx habla de «actividad creadora» es porque piensa que el hombre obra como *a radice,* y las cosas serían su obra como si actuase a partir de la nada, en lugar de contar con la realidad concreta.

Sigue diciendo Marx que esa desvalorización del hombre no expresa otra cosa que el hecho de que «el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño,* como un *poder independiente* del productor» (p. 561). Mientras en condiciones normales «la realización del trabajo es su objetivación» en el producto, «en las condiciones descritas por la economía política esta realización del trabajo *como estado económico,* se manifiesta como la *privación* de realidad del obrero (porque el obrero es despojado hasta morir de hambre); la objetivación, como la *pérdida y la esclavitud del objeto* (porque al obrero se le roban no sólo los objetos más necesarios para la vida, sino también los necesarios para el trabajo); la apropiación, como *alienación,* como *expropiación* (porque cuantos más objetos produce menos puede poseer y más cae bajo el dominio de su producto, del capital)» (p. 561). Continúa diciendo que el obrero no puede hacer nada sin la naturaleza, sin el mundo externo sensible sobre el que trabaja, que le proporciona material para su

trabajo y alimento para él. Al encontrarse alienado, cuanto más se apropie de la naturaleza sensible con su trabajo tanto más se priva de lo que la naturaleza le proporcionaba. El obrero se convierte en esclavo de su objeto, en cuanto recibe un objeto para que lo trabaje, o sea, trabajo, y en cuanto recibe medios de subsistencia; es decir, en cuanto obrero y en cuanto sujeto físico (cfr. pp. 562-563).

Detrás de todas estas afirmaciones se encuentra la tesis de Marx de que, a diferencia del animal, el hombre no encuentra ya en la naturaleza todo lo necesario para la vida, y se ve obligado a procurárselo por medio del trabajo, actividad dialéctica de mediación. Produciendo para su vida, el hombre produce su propia vida. Es la «dialéctica antropológica»: el hombre se objetiva en el objeto al producirlo y éste se subjetiva en el hombre al cooperar a su manutención. Así, el hombre produce (crea) su propia vida a través del trabajo, humanizando a la vez la naturaleza.

La segunda consecuencia que Marx observa que se produce en el trabajo del obrero es la alienación del hombre mismo. Esta alienación consiste «en que el trabajo permanece externo al obrero, no pertenece a su ser, y más que afirmarse en él, se niega... Es un *trabajo forzado*..., la exterioridad del trabajo del obrero se manifiesta en que el trabajo no es cosa suya, sino de otro; no le pertenece, y en él el obrero mismo pertenece a otro» (pp. 564-565). Conviene tener presente que, para Marx, el hombre *es* trabajo.

Si la dialéctica de la objetivación suponía alcanzar en el hombre la síntesis objeto-sujeto, lógicamente destruir esta identidad supone la autoalienación del hombre. Sin embargo, esta identidad no es sino una exigencia metódica del inmanentismo en el que Marx se mueve. Tras esa exigencia de identidad se encuentra el rechazo de toda noción de dependencia, de la dependencia como condición metafísica, y en último término de la composición inherente a todo ente creado y, por tanto, de toda aquella dependencia que pueda llegar a sugerirla o suponerla y de toda composición que pueda exigir una justificación en última instancia trascendente[9].

La tercera consecuencia que observa es la existencia de una alienación entre hombre y hombre. Si el producto de mi trabajo —se pregunta— me es extraño, ¿a quién pertenece? A alguien distinto de mí. No a Dios o a la naturaleza, sino al hombre. Cuando el hombre está en una relación de enemistad con su producto se debe a que otro hombre, que le es extraño y enemigo, es el dueño de ese objeto (cfr. pp. 569-570). Por tanto, «toda autoenajenación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza se revela en la medida en que se entrega y entrega la naturaleza a otro hombre distinto de él» (páginas 570-571).

[9] Cfr. nuestro estudio sobre la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 24-25.

Tras haber analizado el trabajo alienado desde el punto de vista del obrero, pasa a hacerlo desde la perspectiva del no-obrero, es decir, del capitalista. Pero éste es un tema que no pudo más que iniciar. Se contenta con decir que la alienación, en el régimen capitalista, es un hecho general que afecta tanto al obrero como al burgués. El capitalista también está alienado: «Lo que en el obrero aparece como *actividad de alienación, de extrañación,* en el no-obrero aparece como *estado de alienación, de extrañación»* (p. 575). El comportamiento práctico real del obrero en la producción aparece en el no-obrero como un comportamiento teorético (cfr. *ibidem*).

En realidad, para Marx, quien está alienado es el hombre (como ser colectivo e histórico); es el hombre quien aparece dividido en capitalista y obrero. Al reducir al hombre mismo, identificándolo con el trabajo, el obrero dividido de su trabajo se pierde a sí mismo; y el no-obrero, al carecer del acto de producción, carece de lo único que es realmente humanizante o productor de lo humano.

Si el capitalista está tan alienado como el obrero, hay que buscar la causa de ambas alienaciones. Marx la encuentra en la propiedad privada: «La *propiedad privada,* en cuanto expresión material, condensada, del trabajo alienado, abarca las dos relaciones, *la relación del obrero con el trabajo y el producto de su trabajo y con el no-obrero,* por una parte, y la relación del *no-obrero con el obrero* y *con el producto de su trabajo,* por otra» (p. 574). Sin embar-

go, para llegar a esta conclusión Marx ha tenido que invertir el problema. Dentro del planteamiento dialéctico que hace, la propiedad aparece como fundamento, como *causa* del trabajo alienado, pero también, y fundamentalmente, como *efecto*, como consecuencia (cfr. pp. 571-572). Quizá esto podría sugerir que nos encontramos ante una cadena de causalidades y podríamos preguntarnos qué es antes, la propiedad o el trabajo alienado. Pero una vez más nos encontramos aquí con una prohibición de remontarnos a los orígenes. Para resolver este problema Marx *transforma* «el problema del *origen* de la *propiedad privada* en el problema de la relación del *trabajo alienado* con el desarrollo histórico de la humanidad» (p. 574). Ser causa y efecto bajo el mismo aspecto puede aparecer como una infracción del principio de no contradicción. Pero no nos encontramos ante una filosofía del ser, sino ante una filosofía donde la contradicción es precisamente lo constitutivo de lo real: la dialéctica. La pregunta formulada carece de sentido para Marx, ya que en base a su inmanentismo radical la propiedad privada no es una cosa que esté fuera del hombre, por cuyo origen haya de preguntarse, sino que es algo que el hombre *pone:* «En efecto, cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre» (p. 574). Dentro de la dialéctica marxista, la propiedad es exigencia de la contradicción que pone: apropiación-alienación, la cual, a su vez, es fundamento de la polarización

entre burguesía-proletariado (tesis y antítesis que serán suprimidas por el comunismo). En realidad, la concepción dialéctica es el gran *a priori* que determina la crítica de Marx al capitalismo.

Más adelante, Marx sigue hablando de la propiedad privada, y afirma que «la *esencia subjetiva* de la *propiedad privada*, la propiedad privada... como *sujeto*, como *persona*, es el *trabajo*» (p. 584). Aunque esto —sigue diciendo— ya fue visto por A. Smith, el «Lutero de la economía moderna», no basta. Porque «bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía política, que tiene como principio el trabajo, es más bien tan sólo la aplicación consecuente de la negación del hombre, por cuanto que éste, aquí, no sólo aparece ya encuadrado en un conflicto externo con la esencia externa de la propiedad privada, sino que es, incluso, esta misma esencia de la propiedad privada hecha conflicto» (p. 586).

Conviene tener presente lo que Marx entiende por propiedad privada. Según Marx, si bien es cierto que la economía política había descubierto que el trabajo es la esencia del hombre (el hombre reducido a actividad práctico-sensible), después, con sus desarrollos económicos, aliena al hombre. Por eso la propiedad privada es «la expresión sensible del hecho de que el hombre es por sí *objetivo* y deviene un objeto extraño a sí e inhumano» (p. 598). Por eso, la relación de propiedad privada es la relación alienada con las cosas.

Para la escolástica marxista, esto significa que el obrero trabaja la naturaleza y el propietario no tiene relación sino con el resultado de esa actividad, y ese resultado está muerto fuera del acto humano que animaba el trabajo. Esta situación provoca un «desinterés» hacia el producto, ya que no le interesa al propietario más que bajo la forma abstracta de dinero, mientras al obrero le interesa *humanamente* ese producto suyo que se le arranca. El propietario ya no vería en el trabajo del otro sino un medio de ganar dinero, lo cual ha pasado a ser para él, mediante una temible abstracción, lo mismo que un medio de subsistencia.

Sigue diciendo Marx que el auténtico comunismo «es la expresión *positiva* de la propiedad privada abolida» (p. 590). Por eso ataca a quienes, como Proudhon, no ven en el comunismo más que la propiedad privada general. En su forma primera el comunismo no es sino la generalización y perfección de la propiedad privada (Cabet, Villegardette, etcétera). Pero Marx observa que para este comunismo vulgar la relación de la comunidad con el mundo de las cosas sigue siendo la relación de la propiedad privada. Sólo consiguen suprimir las consecuencias de la alienación, pero no la alienación misma, concluye. De ahí que al matrimonio —forma de propiedad exclusiva— contrapusieran la propiedad comunitaria de la mujer (cfr. p. 591). «Como la mujer pasa del matrimonio a la prostitución general, así también el mundo de la riqueza, es decir,

de la esencia objetiva del hombre, pasa de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado a la relación de la prostitución universal con la comunidad» (p. 591). Según Marx, por tanto, lo que hay que hacer no es generalizar esa prostitución, sino suprimirla. Este comunismo es basto y deriva, dice, de la concepción de Proudhon de la comunidad como capitalista general.

El verdadero comunismo sería para Marx el que «realiza la superación *positiva* de la *propiedad privada* como *alienación humana* y, por tanto, como *real apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre; por tanto, como el retorno... del hombre para sí como para el hombre *social*, es decir, humano» (p. 593). La supresión de la propiedad privada no ha de entenderse como un disfrute inmediato, unilateral, y en el sentido de poseer, de tener. Esto, dice Marx, es una deformación producida por la misma propiedad. El «tener» es una categoría que ha llegado a suplantar a los sentidos físicos, espirituales, alienándolos (cfr. p. 599).

En realidad, Marx se limitará ya a ir desarrollando el contenido implícito de su noción de propiedad privada. En este sentido, lo hace con férrea coherencia. Partiendo de donde lo hace, es lógico llegar a las conclusiones a las que llega. El problema estriba en la validez misma del punto de partida. ¿Por qué no puede remontarse uno al origen mismo de la propiedad privada? Por coherencia con el materialismo del que se parte, ya que la propie-

dad implica en sentido estricto espiritualidad del sujeto que posee. Por coherencia con la dialéctica hegeliana, para la que la interioridad es la exterioridad, y el individuo, una abstracción. En este caso la coherencia es el fruto del «sistema», pero el precio que hay que pagar consiste siempre en una prohibición de indagar acerca de los postulados sobre los que se monta, ya que el sistema se justifica a sí mismo por el mero hecho de haberse construido. «El pensador únicamente puede ejercer señorío sobre el ser por medio del sistema, en el caso de que el ser realmente caiga bajo su dominio. Pero mientras el origen del ser esté más allá del ser mundano, mientras no sea posible comprender perfectamente el ser eterno con el instrumento del conocimiento intramundano y finito, mientras sólo podamos pensar en el ser divino por medio de la *analogía entis*, es imposible construir un sistema... Quien sistematice el ser no debe admitir preguntas que puedan anular el sistema como forma de pensar» [10]. No es extraño, por tanto, que Marx condene la propiedad privada, consecuencia social de la distinción y de la prioridad dada a lo espiritual sobre el trabajo. Si el hombre es trabajo, y si la sociabilidad es intrínseca al trabajo, el régimen de la propiedad privada será, para Marx, en consecuencia, un régimen de servidumbre. «La crítica de la propiedad privada

[10] E. VOEGELIN, *Ciencia política y gnosticismo*, Ed. Rialp, Madrid, 1973, p. 57.

y el consiguiente comunismo dependen en Marx de la crítica a la categoría 'privado' (crítica de la espiritualidad), entendida en sentido metafísico»[11].

Podemos ahora volver de nuevo al principio del planteamiento de Marx: la alienación. Marx entiende por alienación la existencia del hombre no ya sólo *para* los otros, sino *en función* de los otros, entendidos como conjunto de necesidades sensibles.

Es éste un término que Marx no utiliza apenas después de sus escritos juveniles, pues en adelante «criticará la tesis clásica de una 'naturaleza' o 'esencia' del hombre, presente en cada individuo, que forma la humanidad del hombre. Acabará resolviendo al hombre en el conjunto de sus relaciones sociales, pasando a la idea de la humanidad colectiva, idea ya incipiente en los *Manuscritos*»[12]. El término alienación hace pensar en connotaciones morales que Marx no admite.

Es ilustrativo en este sentido un texto de Engels: «Nosotros rechazamos cualquier intento hecho para imponernos un sistema cualquiera de moral dogmática como ley moral eterna, definitiva, inmutable, con el pretexto de que el mundo moral tiene también él sus principios permanentes superiores a la historia y a las diferencias étnicas. Nosotros afirmamos, por el contrario, que toda teoría moral ha sido hasta ahora, en último término, el producto

---

[11] A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 48.
[12] *Ibidem*, pp. 30-31.

de la situación económica de la sociedad en la época correspondiente» [13].

No hay que pensar en una progresiva «deshumanización» de Marx. En Marx no hay, con el tiempo, una fractura propiamente dicha ni una pérdida de valores «humanos». Hay un simple proceso de decantación de unos conceptos, exigidos por sus presupuestos; proceso que ha dado lugar a hablar de una *ruptura epistemológica*, que Althusser sitúa en 1845. En realidad, Marx no hace sino llevar a sus últimas consecuencias algunos aspectos de la filosofía de Hegel, que encerraban en sí gran parte de las conclusiones a las que Marx llegó. El pretendido humanismo de Marx es el humanismo de Feuerbach, purificado de la trascendentalización *(homo homini Deus)* que éste quiso darle: es el hombre a secas, el *homo homini*. Marx acepta de Hegel y Feuerbach lo que sirve a su propósito y lo purifica de todo lo que atente al ateísmo positivo, constructivo, del que el joven Marx partió.

Uno de los conceptos que tomó de Hegel fue precisamente el de «alienación». No es fácil definir la alienación según el pensamiento de Marx, pero también resulta difícil conseguirlo con Hegel, de quien Marx la tomó, aunque restringiendo su significación. Para Hegel la alienación conserva un cierto carácter positivo, ya que la escisión sujeto-sustancia en la que consiste la alienación hegeliana es recuperada

[13] ENGELS, *Anti-Dühring*, París, Ed. Costes, I, p. 136.

y unificada en la conciencia mediante el saber absoluto. Para Hegel suponen un sucesivo enriquecimiento dialéctico del Yo de la conciencia. Para Marx, en cambio, se trata de *situaciones* en las que el hombre se ha perdido, que no le enriquecen, sino que le empobrecen, en cuanto impiden la identidad absoluta y monista del mundo.

A diferencia de Hegel, Marx distingue la objetivación de la alienación: aunque para Marx toda alienación es objetivación, no toda objetivación es alienación, sino sólo cuando a la objetivación se añade la propiedad ajena. De ahí que para Marx toda alienación del hombre parece ser, en el fondo, alienación del hombre respecto a otro hombre (es una relación humana), como dice ya en los *Manuscritos,* o respecto de una totalidad en devenir. Algunos autores han visto aquí una de las fallas internas de Marx: haber diferenciado alienación de objetivación, y no haber podido después mantener esa distinción en muchos puntos de su construcción filosófica. «No hay alienación sin objetivación; pero si la supresión de la alienación supone supresión de la objetivación, ¿cómo puede decirse en ningún instante que la objetivación sea la condición fundamental de lo real?» [14].

4. LA CONCEPCION MARXISTA DEL HOMBRE

Para aclarar este aspecto de la doctrina de Marx, conviene acudir a la exposición que hace del comu-

---

[14] J. Y. CALVEZ, *op. cit.*, p. 700.

nismo auténtico en los *Manuscritos,* ya que sólo en éste, según Marx, el hombre se habrá recuperado a sí mismo tras suprimir las diversas alienaciones que sufría.

«Este comunismo se presenta como un naturalismo perfecto que es idénticamente humanismo, y en cuanto humanismo perfecto, que es idénticamente naturalismo, es la *verdadera* resolución *(Auflössung)* de la lucha entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género» (pp. 593-594).

La identificación que Marx hace aquí entre humanismo y naturalismo plantea el problema de la distinción entre el hombre y la naturaleza y de la distinción entre el individuo y la especie.

Siguiendo en un primer momento la interpretación del hombre dada por Feuerbach, Marx parte de la reducción del hombre a lo sensible efectuada por éste. Ciertamente, más adelante le achacará el haberse detenido en una concepción estática del hombre, en un materialismo mecanicista. Marx lo «supera» al dar, mediante la introducción de la dialéctica, una visión dinámica: Marx reducirá el hombre a *actividad práctico-sensible,* a sujeto de necesidades sensibles que puede satisfacer transformando la naturaleza mediante el trabajo. El hombre es esa actividad sensible que es el trabajo: el hombre es trabajo. Por eso instrumentalizar el trabajo es,

en definitiva, instrumentalizar al hombre, alienarlo[15]. Negada la participación trascendental al negar la trascendencia y negada la participación predicamental[16] al destruir la idea de esencia, el hombre será mera actividad sensible. Se efectúa así una reducción en el hombre de lo sobrenatural a lo humano natural y de lo humano a lo material. Al carecer de sentido en esta concepción la espiritualidad humana, el hombre es concebido en el plano sensitivo.

En este contexto se pueden entender algunas afirmaciones de Marx a primera vista algo chocantes:

---

[15] Cfr. A. DEL NOCE, *op. cit.*, pp. 42 ss.

[16] Participar es tomar parte en algo, poseer alguna perfección parcialmente, sin serla esencialmente.

Se llama trascendental cuando lo participado es el *ser* o una perfección trascendental del ser (bien, uno, verdad). En cambio, si se participa de una forma (substancial o accidental), perteneciente a uno de los predicamentos o géneros del ente, se habla de participación predicamental.

Santo Tomás admite ambos tipos de participación, y a ellos se refiere en multitud de ocasiones. Sobre la participación predicamental, por ejemplo, cfr. *C. G.* I, 32: «Todo lo que se predica unívocamente de muchos, conviene a cada uno de ellos por participación: la especie, en efecto, participa del género y el individuo de la especie. Pero a Dios nada se le puede atribuir por participación, pues todo lo que es participado se determina al modo del participante, y así se posee parcialmente y no con toda perfección.» Cfr. también *S. Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1: «Pero a la manera que este hombre (singular) participa de la naturaleza humana, así también todo ente creado participa, por así decir, de la naturaleza del ser, porque sólo Dios es su ser.» En este texto puede

«La *educación* de los cinco sentidos es obra de la historia universal» (p. 601); «hace falta objetivar el ente humano... para hacer *humanos* los *sentidos* del hombre» (pp. 601-602). En esta línea, suprimir la propiedad privada será emancipar los sentidos y cualidades humanas, de tal manera que retornen a ser plenamente humanos, objetiva y subjetivamente, en cuanto que sus objetos devienen objetos sociales, humanos, del hombre y para el hombre (cfr. página 599). Y al preguntarse qué ocurre con las facultades humanas espirituales, Marx responde que no son sino sentidos, pero sentidos espirituales: «En efecto, no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (el querer, el amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos, se forman solamente a través de la existencia de su propio objeto, a través de la naturaleza *humanizada*» (p. 601).

---

advertirse ya una referencia a la participación trascendental, a la que Santo Tomás se refiere expresamente, vgr., en el que recogemos a continuación. Cfr. *Comm. in Ev. Io., Prologus*: «Por tanto, como quiera que todas las cosas que son participen del ser y sean entes por participación, es necesario que haya algo en la cumbre de todas las cosas, que sea el mismo ser por su esencia, es decir, que su esencia sea su ser; y esto es Dios, el cual es causa suficientísima y perfectísima de todo ser, y de quien todas las cosas que son participan del ser.»

Según Marx, entre el hombre y la naturaleza se da una identidad: «La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre... El hombre *vive* de la naturaleza; lo cual quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo*, con el cual tiene que quedar en contacto permanente y progresivo para no perecer. Cuando decimos que la vida física y espiritual del hombre está estrechamente ligada a la naturaleza, queremos decir sencillamente que la naturaleza está en estrecha relación consigo misma, que el hombre es una parte de la naturaleza» (p. 566). Desde un punto de vista dialéctico, la naturaleza no existe fuera del hombre; su existencia será la existencia del hombre. Para Marx, la naturaleza no existe sino para el hombre y por medio del hombre, ya que la naturaleza no existe sino en cuanto es transformada, puesta, por el hombre. Dando forma a la naturaleza, *creándola* mediante el trabajo, la naturaleza se humaniza. Esta perfecta identidad entre naturaleza y humanidad sólo será plenamente posible en la sociedad comunista, donde la naturaleza se humanizará al naturalizarse el hombre por hacerse social [17]. «La *sociedad* es, por tanto, la consustanciación del hombre y de la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo perfecto del hombre y el humanismo perfecto de la naturaleza» (p. 596).

Para Marx, por tanto, la naturaleza y el hombre no son el todo y la parte, sino identidad dialéctica,

[17] Cfr. J. Y. CALVEZ, *op. cit.*, p. 579.

y como tal sólo se realizará al final, en el comunismo, donde «la esencia humana se ha convertido en la naturaleza del hombre, o la naturaleza en su esencia humana (p. 592).

No es fácil para Marx establecer dentro del marco de esta teoría cuál sea la diferencia entre el hombre y el animal. En realidad, al reducir el hombre a la conciencia de ser sensible, desaparece la diferencia específica entre ambos: la espiritualidad humana. Teóricamente, no queda más posibilidad de diferencia que tomar como simple constatación lo que es una consecuencia del alma espiritual del hombre: la mayor indeterminación del hombre en comparación con el animal. «La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, de una parte, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal sea el hombre, como el animal, tanto más universal será el campo de la naturaleza inorgánica de la que vive» (p. 566), que forma parte de la conciencia humana teorética (conciencia sensible). «La universalidad del hombre se manifiesta prácticamente en la universalidad por la que toda la naturaleza es hecha su cuerpo *inorgánico*, en tanto que es su alimento inmediato y en cuanto que es la materia, el objeto y el instrumento de la actividad vital del hombre... Que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*... Que la vida física y espiritual del hombre está unida a la naturaleza significa sólo que la naturaleza se une con-

sigo misma, que el hombre es una parte de la naturaleza» *(ibid.).*

La explicación de la mayor universalidad del hombre frente a la bestia no aparece explicada sino en función de un cierto evolucionismo, y formalmente, mediante uno de los muchos «saltos dialécticos» que se producen dentro del marxismo para explicar de modo sensible y material lo que es manifestación y efecto de la espiritualidad del alma del hombre. «Es fácil decir que el hombre ha conseguido diferenciarse de la naturaleza y de los animales mediante un «salto», en sentido evolucionista, que le ha llevado a la razón (concebida cuando más como «sentido espiritual» o sentido «práctico»); pero ¿por qué los animales, a menudo más expertos que el hombre en los movimientos del cuerpo, no han conseguido dar ese salto a la inteligencia?... Afirmar la prioridad del trabajo sobre el hombre y la naturaleza no favorece al marxismo y daría la razón por completo a Hegel» [18].

Tampoco queda resuelta en el marxismo la relación entre el individuo y la especie. La identidad de ambos es una exigencia de la dialéctica, pero es contraria a la razón natural. Para Marx, los hombres no participan de una esencia común, sino que lo que les une son esas relaciones derivadas de la producción, del trabajo, que constituyen la sociedad:

---

[18] C. FABRO, *Materialismo dialettico e materialismo storico,* Ed. La Scuola, Brescia, 1962, p. XC.

«El hombre es el mundo del hombre»[19]. El hombre es un nudo de relaciones económicas. No hay personas, sino partes de la materia, y éstas afectadas por el devenir temporal, como «*momentos*» de *una* acción material productora única. El individuo humano no es el «Hombre», sino un «momento» del proceso que se continúa indefinidamente, y que se realiza de modo colectivo.

Al concebir al hombre como ser «genérico», como totalidad, el Hombre se identifica con la sociedad; la sociedad no es una abstracción frente al individuo. Es el individuo quien es un ser social[20]: «El individuo *es el ente social.* Su manifestación de vida... *es,* por tanto, una manifestación y exteriorización de la *vida social.* La vida individual del hombre y su vida genérica no son *distintas...*» (p. 597). El hombre, aun siendo un individuo, particular, es también la totalidad, «la existencia subjetiva de la sociedad sentida y pensada para él» (p. 597). Individuo y especie se identifican en la conciencia sensible, se *ponen* como idénticos. «El hombre es un ser genérico no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también... en el sentido de

---

[19] K. MARX, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung,* en *Karl Marx Frühe Schriften,* Erster Band, Cotta-Verlag, Stuttgart, 1962, p. 488.

[20] Cfr. J. Y. CALVEZ, *op. cit.,* pp. 579 ss.

que se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un ente *universal* y, por tanto, libre» (p. 566).

Ya para la dialéctica hegeliana el verdadero universal está presente en el individuo, incluido en él: el universal se concibe como unidad de lo universal y de lo particular.

Hay que tener en cuenta que por «género» Marx entiende algo en cierto modo parecido a lo que nosotros llamamos esencia, y en el caso del hombre, la humanidad. Pero para Marx el hombre es la humanidad; la humanidad numéricamente una. Esta afirmación, que en la filosofía del ser es falsa, en una filosofía de la praxis es muy «lógica». Para un cristiano, el único ser que es su esencia es Dios, de quien las demás creaturas participan. Ahora bien: Marx suprime toda idea de dependencia, y se queda a solas con el hombre, absolutizándolo y radicalizándolo; con un hombre, además, creador, activo [21]. Dios es su esencia. Si ponemos al hombre como dios, y no queremos dejar un cabo libre, nada más lógico que acabar diciendo que el hombre es su esencia, y que el hombre, creador, autogenerador, es su

---

[21] Recuérdese la idea spinoziana y antes cartesiana de Dios como *causa sui*. En el marxismo, nos encontraremos también con esta idea, pero, lógicamente, aplicada al hombre. Cfr. E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1967, pp. 202 ss.

ser. Esto plantea el problema de que mientras hay un solo Dios, en cambio hay muchos hombres; pero Marx lo intenta superar diciendo que el hombre significa una unión tan íntima entre todos los individuos que un hombre encuentra en el otro a sí mismo, y viceversa; y la relación consigo mismo puede realizarse sólo en relación con todos los demás. Vendría a ser, pues, una trasposición al hombre de la Trinidad de Personas consustanciales en Dios (relaciones subsistentes) en la unidad de una única esencia. Así, la autoalienación equivale necesariamente a alienación entre hombre y hombre.

No resulta tampoco difícil ver la conexión entre la reducción del hombre a actividad práctico-sensible y el materialismo histórico, que resuelve toda la realidad en historia que es siempre historia económica, llegando a negar toda trascendencia de ideales. «*Toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la generación del hombre mediante el trabajo humano, no es otra cosa que el devenir de la naturaleza para el hombre» (p. 268).

El materialismo de Marx es distinto de los materialismos precedentes. Marx no entiende, como hasta entonces, la sensibilidad de un modo pasivo, sino como actividad sensible humana. «Al no ser la actividad sino actividad sensible, hay que ver la sensibilidad no desde el punto gnoseológico, como reflejo de los objetos, sino desde el punto de vista activo, como la actividad sensible que pone los obje-

DE LA REPÚBLICA
LUIS-ANGEL ARANGO
ACION

tos; actividad sensible que coincide con la producción sensible, con el trabajo»[22].

Apenas un año más tarde radicalizará aún más su visión del hombre y sostendrá que la esencia humana no es algo abstracto que reside en cada individuo en particular, sino que es el conjunto de las relaciones sociales. Al no ser posible hablar de un ser que tenga una esencia inmutable, el hombre queda reducido a un conjunto de relaciones sociales. Esto quiere decir que ya «no cabe hablar, en rigor, del hombre, sino que debe hablarse de un proceso que para Marx es el proceso de la praxis, de la actividad transformadora de la naturaleza, de un hombre colectivo u hombre total que sustituye al individuo»[23]. Esta doctrina la concretó en la sexta tesis sobre Feuerbach: «El ser humano no es una abstracción inherente a cada uno de los individuos tomados por separado. En realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales»[24].

Otra consecuencia que comporta la disolución del ser del hombre en la actividad práctico-sensible consiste en que ya la verdad no *es*, sino que *se hace*. El trabajo y la producción sensible son, según Marx, el fundamento de todo el mundo sensible y de nuestro conocimiento de ese mundo sensible, tal como

[22] A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 94.

[23] *Ibidem*, pp. 169-170.

[24] K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, en *Karl Marx Frühe Schriften*, Band II, Cotta-Verlag, Stuttgart, 1971, pp. 2-3.

existe ahora, de modo que la experiencia, la certeza sensible, son un *posterius* que depende de la actividad humana. Por eso la verdad no es, sino que se hace. La verdad sólo tiene ya sentido como resultado: no se trata de conocer una verdad ya dada, sino de *verificar (verum facere:* hacer verdadero). En este sentido, resulta muy ilustrativa una afirmación de Mao Tse-Tung: «Una de las particularidades del materialismo dialéctico es su carácter práctico, acentuando el hecho de que la teoría depende de la práctica, el hecho de que el fundamento de la teoría es la práctica... El criterio de la verdad no puede ser más que la práctica social» [25].

Sin embargo, uno de los puntos cruciales de la doctrina de Marx consiste siempre en la ambigüedad buscada de los términos que utiliza. Decir que «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» [26], «vale lo que vale la determinación hecha por Marx de los conceptos de ser, naturaleza, vida, conciencia, o sea, no significa nada, porque o es una determinación circular, y entonces no significa nada, o se trata de partir... de la conciencia social, con el hombre como ser social, con la vida como actividad social, etc., sin satisfacer nunca la elemental exigencia de expli-

---

[25] *Oeuvres choisies*, Ed. Sociales, París, t. I, pp. 349-350.

[26] MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, en *Karl Marx Frühe Schriften*, Band II, Cotta-Verlag, Stuttgart. 1971, p. 23.

car la base, el denominador, es decir, qué es la vida, el ser, la conciencia, etc.»[27].

«Reconocer que lo económico tiene cierta influencia en la vida del hombre no equivale a poner, sin más, la conciencia económica como fundamento, como principio genético y criterio de otras formas de conciencia, por lo menos hasta que no se aclare qué es el hombre y, por tanto, si y por qué la actividad económica puede reconocerse como el fundamento de su ser»[28]. Marx, pues, afirma que el hombre es el fundamento de la verdad, pero en realidad no dice nunca qué es el hombre.

Finalmente, merece la pena recoger dos problemas que Marx, al identificar el individuo y la especie, tenía lógicamente que tratar de resolver: el problema del origen del hombre y el problema de su muerte. Marx niega la creación del hombre. Afirma que la doctrina de la creación es una de las cosas que más cuesta arrancar de la conciencia popular. Para él, el hombre nace del hombre sin más. La pregunta sobre la primera pareja es ya una abstracción. Sería —dice— ponerlos como no existentes y pedirme a mí que demuestre luego su existencia (cfr. pp. 605 ss.). Frente a la creación argumenta con la *generatio æquivoca* o generación espontánea. Sin embargo, la refutación de esa pregunta tiene un origen más profundo: su inmanen-

---

[27] C. FABRO, *op. cit.*, p. XCI.

[28] *Ibidem*, p. XCII.

tismo radical, en base al cual el hombre no puede ponerse fuera de sí mismo para verse antes, porque no hay nada fuera de él mismo.

Al referirse a la muerte, Marx escribe una sola frase: «la *muerte* parece una dura victoria de la especie sobre el individuo y parece contradecir su unidad; pero el individuo determinado no es más que un *ser genérico determinado* y, por tanto, mortal» (p. 598). Algunos autores han visto aquí una fractura de las concepciones de Marx sobre la historia. «El individuo tiene que morir para que la especie sea como una totalidad del individuo. ¿No habrá que entender con ello que la especie, que no es más que la totalidad de las manifestaciones del individuo, desarrollándose en sus dimensiones múltiples e infinitas, se toma de manera abstracta por verdadero sujeto de la historia, a expensas del individuo? ... ¿No vuelve la sociedad a subordinarse a los individuos? Esto es precisamente lo que Marx le reprochaba a Stirner cuando denunciaba su incomprensión del comunismo» [29]. Parece más bien que la muerte supone una «dura victoria» sobre la obra de Marx.

5. LA RELACION DE MARX CON HEGEL

Tras atacar a la izquierda hegeliana, Marx afirma que sólo Feuerbach ha sabido adoptar una postura

[29] J. Y. Calvez, *op. cit.*, p. 585.

seria y crítica frente a la dialéctica hegeliana. «Su gran contribución ha sido: *a)* Haber probado que la vieja filosofía no es más que la religión traducida en pensamientos y desarrollada con el pensamiento: otro modo de alienación del ser humano, que igualmente hay que condenar. *b)* Haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real,* haciendo de la relación social 'del hombre con el hombre' el principio fundamental de la teoría. *c)* Haber contrapuesto a la negación de la negación —que afirma el absoluto positivo— el positivo que descansa en sí mismo y sobre sí mismo positivamente fundado» (p. 639).

En este lugar comienza ya a advertirse la diferencia que existe entre la dialéctica hegeliana y la marxista. El punto de partida reside en Feuerbach. Según Marx, Feuerbach había demostrado que la filosofía en sí misma no es sino una alienación, en cuanto que transforma los problemas reales en problemas especulativos, y dándoles una solución especulativa cree haber resuelto los problemas reales. Por eso, la verdadera filosofía será la filosofía de la praxis, en la cual la especulación se *supera, realizándola* por la acción.

Feuerbach había visto ese defecto en la dialéctica de Hegel. Dentro del proceso dialéctico hegeliano, la alienación del hombre no lograba ser superada, porque es concebida de modo abstracto, especulativo. Esa abstracción es, según Marx, lo que explica que Hegel se limite a contemplar el movimiento, el

devenir de la realidad. Pero el error de su dialéctica radica precisamente ahí, ya que la actividad contemplativa exige un fundamento, un absoluto, a partir del cual poder contemplar ese mismo devenir. Esto implica, en definitiva, que el movimiento no es autosuficiente, que necesita ser garantizado por algo que le es ajeno, y que justifica su propio inicio y, quizá, su fin. Es algo contradictorio a la esencia misma de la dialéctica [30].

Marx explica esta interpretación de Feuerbach, que comparte: «Hegel parte de la extrañación (lógicamente, del infinito, del universal abstracto) de la sustancia, de la abstracción absoluta y permanente; dicho con palabras vulgares, de la religión y de la teología. En segundo lugar: suprime el infinito y pone el positivo, lo sensible, lo real, lo finito, lo particular (la filosofía como supresión de la realigión y de la teología). *En tercer lugar:* suprime de nuevo el positivo, y pone otra vez la abstracción, lo infinito. Restablecimiento de la religión y de la teología» (pp. 639-640).

Pero a partir de aquí Marx se separa de Feuerbach, pues éste, al reducir a la mera conciencia sensible la fundamentación externa que Hegel daba a la dialéctica, terminaba identificando al hombre con la naturaleza *a priori*, destruyendo así la posibilidad misma de la dialéctica, que Marx pretendía conservar. Se produce, en Marx, una vuelta a Hegel, al He-

[30] Cfr. J. Y. CALVEZ, *op. cit.*, pp. 375 ss.

gel purificado por Feuerbach, para recuperar la dialéctica y fundamentarla en la conciencia sensible[31].

En 1844, Marx descubre que por debajo de un Hegel conservador se encuentra un Hegel revolucionario, a partir de su *Fenomenología*. Marx, al explicitar los desarrollos hegelianos, supo descubrir lo que Hegel, sin saberlo, tenía de revolucionario: «La *Fenomenología* es, por tanto, la crítica escondida, aún no clara en sí misma y mixtificadora; pero en cuanto ha cogido (Hegel) la *alienación* del hombre —aunque el hombre aparece sólo bajo la figura del espíritu— están en ella encerrados *todos* los elementos de la crítica, y con frecuencia de tal modo *preparados y elaborados* que superan con mucho el punto de vista hegeliano» (p. 644).

«En Hegel está ya presente la concepción explícita de que el hombre es el resultado del propio pensamiento como resultado de su trabajo, no como actividad individual, sino como actuación del género, o sea, de la humanidad entera»[32]. La grandeza de la *Fenomenología* radica para Marx en su resultado final: «La dialéctica de la negación como principio motor y generador» (p. 645). Marx reconoce que en Hegel está ya la concepción de «la esencia del *trabajo* y comprende al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio tra-*

---

[31] Cfr. G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Vrin, París, 1969, pp. 240 ss.

[32] C. Fabro, *op. cit.*, p. LVIII.

bajo» (ibid.). Por lo demás, opina, a Hegel se debe el haber concebido el trabajo en su verdadera naturaleza, como negación que se relaciona consigo misma, objetivación de la esencia, como el acto de autocreación del hombre, como la conciencia del género y la vida del género en devenir (cfr. p. 658).

Sin embargo, «el límite de Hegel radica, según Marx, en haber visto sólo el lado positivo del trabajo y de la alienación, no el negativo que ésta produce sobre el hombre como *esencia natural»* [33].

Efectivamente, tras exponer en los *Manuscritos* los aciertos y errores de Feuerbach, Marx pasa a examinar a Hegel, en base sobre todo a la *Fenomenología,* donde, para él, está resumida toda la filosofía hegeliana. Le imputa dos errores:

a) Tratar las *situaciones* humanas como puras categorías del pensamiento; y que la resolución de las alienaciones de las que habla sea tan abstracta como esas mismas situaciones, que no son sino momentos del pensamiento. Lo que Hegel considera como «esencia alienada del ente *humano* —riqueza, poder del Estado, etc.— sucede sólo en cuanto 'son pensados'. Son entes de razón... del pensamiento filosófico, *puro,* abstracto» (pp. 642-643). Esto, según Marx, se debe a que, en realidad, «es el pensamiento abstracto de lo que están alienados y frente a lo que se yerguen con pretensión de realidad. Es el *filósofo...* que se pone como *regla* del mundo alienado: to-

[33] *Ibidem,* p. LIX.

da la *historia de la alienación* y su *supresión* no es más que la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, absoluto, lógico, especulativo» (p. 643).

Conviene recordar que Marx entiende por pensamiento abstracto, lógico, etc., la filosofía *especulativa* inmanentista, Hegel en particular, frente a la que opone su filosofía de la praxis (igualmente dentro del marco general de la inmanencia).

b) Hegel es un filósofo, y como tal un ser alienado que concibe las alienaciones de modo abstracto. Efectivamente, según Hegel, la autoconciencia se aliena cada vez que observa objetos que están fuera de ella, que tienen una realidad independiente de la suya. La superación de estas alienaciones tiene lugar cuando la autoconciencia, reflexionando sobre sí misma, descubre que esos objetos no son sino creados por ella misma y tienen, por tanto, su misma realidad: son ella misma. En el devenir propio de este proceso la conciencia va enriqueciéndose a sí misma con nuevas determinaciones.

Sin embargo, Marx observa que esas alienaciones, a pesar de la dialéctica hegeliana, subsisten. Sólo han desaparecido idealmente, en el pensamiento del filósofo, pero el hombre *concreto* sigue estando alienado. La supresión de las mismas tiene que ser real. Por eso la filosofía de la praxis, en cuanto se dirige a la real supresión de las mismas, es una filosofía cuya actuación implica necesariamente la revolución.

«La reivindicación del mundo objetivo para el hombre..., esta apropiación... aparece en Hegel en el sentido de que *religión, sensibilidad,* estado, son esencias *espirituales*... La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia aparece en que tales productos son *productos* del espíritu abstracto» (p. 644). Pero aunque la *Fenomenología* sea una crítica que engaña —por ser sólo *abstracta*—, sin embargo encierra en sí todos los elementos de una verdadera crítica, ya que capta la alienación humana a pesar de que el hombre aparezca sólo bajo la figura del espíritu (cfr. *ibid.).*

Puede verse en este planteamiento el rechazo de todo lo espiritual, de todo lo que pueda implicar lo trascendente. Esta es, en resumen, la crítica de Marx al idealismo. Pero haber demolido la cúpula «teológica» del ser hegeliano no significa haber destruido la trascendencia del ser. Esto sucedería en el *supuesto* de que el ser se reduzca a conciencia, y así, eliminada la conciencia teológica del Absoluto o la conciencia inteligible, metafísica, etc., sólo quedaría la conciencia sensible de Feuerbach y Marx. A pesar de su intención antiidealista, Marx no escapa de la órbita del inmanentismo: el sujeto de Marx sigue siendo en la medida en que es objeto de la conciencia, de la conciencia sensible. Por eso el llamado *realismo* de Marx es una ficción, porque no es más que una reducción sensista y dinámica del inmanentismo. Afirmar que el materialismo marxista es realista porque se opone al idealismo es una

simplificación. El materialismo marxista no puede identificarse con el realismo ni siquiera parcialmente, ya que se mueve dentro de la órbita del inmanentismo: quizá el idealismo puede en cierto modo ser considerado como la forma noética más coherente del inmanentismo, mientras que el materialismo marxista puede ser su forma política más radical o su reducción más lógica a praxis (producción de la verdad). De todos modos, conviene tener siempre presente que la calificación de «realista» sólo puede ser legitimada por su fundación metafísica: aceptar la realidad de un ser *en sí* que trasciende nuestro conocimiento y que no se funda en acción humana o intramundana de ninguna especie. En cualquier caso, lo de menos son las *palabras* con que una determinada concepción pretende calificarse; lo que importa es lo que con esas palabras expresa.

Marx sigue diciendo cómo lo importante de la *Fenomenología* es que «Hegel entiende el autoproducirse del hombre como un proceso; el objetivarse, como un oponerse, como alienación y superación de la misma. Que capta la esencia del *trabajo*. Y concibe el hombre objetivo, el hombre verdadero porque es real, como resultado de su *propio trabajo*» (p. 645). Vuelve una vez más a insistir en que, desde su punto de vista, el límite de Hegel radica en que habiendo entendido el trabajo como la auténtica esencia del hombre, sin embargo, «sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* en la *alie-*

nación o en cuanto hombre *alienado*. Hegel sólo conoce el trabajo *espiritual abstracto*» (p. 646).

Marx continúa desarrollando estos principios al estudiar el último capítulo de la *Fenomenología*. Tacha de abstracta la reducción del hombre a Yo, a autoconciencia. Según Hegel, para quien el hombre equivale a autoconciencia, toda alienación del hombre no es sino alienación de la autoconciencia, como hemos visto. Por eso, en el fondo, toda recuperación del ente alienado, objetivo, no es sino un retorno a la autoconciencia, al Yo (cfr. pp. 647 ss.). Por eso, dice Marx, suprimiendo ese mundo alienado, termina confirmándolo, reconociendo la vida alienada como la vida real. De ahí que Marx diga: «si *conozco* la religión como autoconciencia humana *alienada*, no conozco como confirmada en ella mi autoconciencia; más bien conozco confirmada mi autoconciencia alienada. Mi autoconciencia, que pertenece a sí misma, a su esencia, no la conozco ahora confirmada en la *religión*, sino más bien en la religión *anulada, suprimida*» (p. 655).

La causa fundamental de la ineficacia de la dialéctica hegeliana la sitúa Marx en la misma abstracción del momento clave de la dialéctica: la supresión, negación de la negación, *(Aufhebung)*. *Aufheben* significa quitar, suprimir, superar. En el sistema hegeliano significa suprimir y conservar: el objeto negado será conservado como negado. En Hegel, según Marx, «esta supresión *(Aufhebung)* es una supresión del ente *pensado*, y por tanto la pro-

piedad privada *pensada* se suprime en el *pensamiento* de la moral. Y porque el pensamiento se imagina que es inmediatamente el otro de sí mismo, *realidad sensible,* y por tanto su acción tiene también para él el valor de una acción *real sensible,* esta supresión en el pensamiento, que, deja que su objeto exista en la realidad, cree haberlo superado realmente» (p. 657). Precisamente por esto, «en Hegel la negación de la negación no es la confirmación del verdadero ser mediante la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ente alienado en su negación, o la negación de este ser aparente en cuanto ser objetivo» (p. 655).

Para Marx, por el contrario, la supresión dialéctica se realiza dentro de la misma existencia concreta, inmediata. El movimiento dialéctico se sucede, según Marx, en la misma situación empírica en que se produce la contradicción [34].

En base a esta concepción «materialista» de la dialéctica, Marx critica a Hegel el no haber conseguido suprimir efectivamente la religión, precisamente porque su método abstracto sólo le permitía suprimir abstractamente la religión. No es el intento lo que Marx critica, sino el método, método cuyas deficiencias piensa él subsanar. Es decir, si el ateísmo especulativo es un humanismo mediado a través de la supresión abstracta de la religión, el único modo de conseguir un ateísmo real, positivo,

[34] Cfr. J. Y. CALVEZ, *op. cit.,* pp. 381 ss.

será suprimiendo esa mediación teórica: nacerá así un humanismo positivo que procede directamente de sí mismo (cfr. pp. 657 ss.).

De aquí se deriva que Marx no se preocupe, como la literatura atea anterior a él, de «demostrar» la inexistencia de Dios, etc. Tal preocupación, además de una pérdida de tiempo, es para él ilógica, *abstracta*. Marx da por supuesto que Dios no existe, y a partir de ahí comienza.

Aunque estos textos son todos ellos bastante significativos del ateísmo del joven Marx y son el fundamento de la crítica que dirige a Hegel, conviene tener presente que las críticas a la teología, a la religión, etc., que Marx hace, son críticas a la teología, a la religión, etc., de Hegel, tal y como éste las había concebido. Por eso Marx, que vio que «la teología de Hegel no es sino un pobre remedo de quien se ha dedicado a saquear las verdades del cristianismo para transferirlas en un ser humano mixtificado bajo el término hermético y confuso de autoconciencia» [35], se engaña sin embargo cuando, criticando a Hegel, cree criticar la teología.

Como ha podido verse, Marx partiendo de Feuerbach retorna a Hegel. En realidad, este intento de Marx de «consolidar el naturalismo humanista, abstracto aún en Feuerbach, retornando a la dialéctica mediante una reforma de la dialéctica misma, muestra en Marx a un auténtico hegeliano... No se limi-

---

[35] C. FABRO, *op. cit.*, pp. XXV-XXVI.

ta a sustituir las categorías abstractas hegelianas por la sensibilidad y las determinaciones del ser sensible, sino que intenta recuperar el devenir, es decir, el hacerse del hombre» [36], dentro del ser sensible y de las determinaciones de la sensibilidad. Sin embargo, el intento en sí no deja de ser contradictorio. La dialéctica de la negatividad es una operación esencialmente racional, fruto de las relaciones hegelianas entre intelecto y razón, de la que no acaba de verse cómo puede ser capaz la sensibilidad humana. De ahí que algunos hayan dicho que Marx, en la medida en que es materialista no es dialéctico, y en la medida en que es dialéctico no es materialista. Aunque otros autores —también no marxistas— piensan que el materialismo dialéctico es la radicalización más coherente de la dialéctica hegeliana [37].

El acuerdo de Marx con Hegel se muestra, por tanto, bastante profundo. «Marx reconoce y acepta explícitamente el principio de la dialéctica hegeliana, es decir, la negación; acepta la concepción del hombre como género y admite que Hegel ha sido el primero en proponer la doctrina de la alienación de manera explícita y resolutiva. También le reconoce la concepción dialéctica y colectivista del trabajo (cfr. pp. 645 ss.)... Marx reconoce... que fue

[36] C. FABRO, *op. cit.*, pp. LX-LXI.

[37] Por ejemplo, J. HOMMES, *L'eros della tecnica*, Abeté ed., Roma, 1970.

Hegel quien caracterizó la sociedad burguesa como «el campo de batalla del interés privado individual de todos contra todos»[38]... Hegel es, pues, el teórico del Estado totalitario del que la concepción marxista del proletariado no es sino la versión decapitada, privada de aquel universal metafísico sobre el que se apoyaba la concepción hegeliana del género»[39]. La dependencia de Hegel no se limita, pues, a una vaga alusión al método dialéctico, sino que deriva de Hegel directamente en su estructuración, como el mismo Marx reconoce en *El Capital.*

No conviene, sin embargo, olvidar que a la hora de plantearse el problema de la validez del método dialéctico de Marx hay que ir a la raíz misma del problema: la reducción del ser a la conciencia. Quedarse en Hegel puede ser interesante, pero no plantea la radicalidad misma del problema que está en juego: el ser.

6. EL TEMA DE LA RELIGION EN LOS MANUSCRITOS

«Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que modos *especiales* de la producción y se hallan sujetos a la ley general de ésta. La superación positiva de la *propiedad priva-*

[38] HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* § 289, ed. Hoffmeister, p. 253.
[39] C. FABRO, *op. cit.,* pp. LXVII-LXVIII.

da, como apropiación de la vida *humana, es, por tanto,* la superación *positiva* de toda alienación y, por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana,* es decir, *social.* La alienación religiosa, en cuanto tal, sólo se opera en el campo *de la conciencia* interior del hombre, pero la alienación económica es la alienación de la *vida real;* su superación abarca, por tanto, ambos aspectos...» (pp. 594-595).

Esta afirmación de Marx demuestra su concepción *práctica* de la dialéctica. Hegel, según él, sólo consigue destruir las alienaciones en el plano especulativo; era un pensador abstracto. Marx, por el contrario, propugna la efectiva supresión de esas alienaciones en el plano de la realidad sensible. Sólo suprimiéndolas dentro de lo «real» se suprimirán también especulativamente. Por otro lado, aclara también el carácter «positivo» de su ateísmo: no basta un ateísmo «teórico», hace falta un ateísmo vivido. Por eso, desde este punto de vista pueden entenderse también las persecuciones que se desarrollan en los países comunistas: la «supresión» de la religión hay que conseguirla en el orden de la praxis, no sólo teóricamente. Y la praxis, por su misma concepción, implica la persecución para acabar *realmente* con los creyentes.

En este contexto es «lógico» que Marx afirme que «el comunismo empieza inmediatamente con el ateísmo (Owen), pero el ateísmo dista aún mucho de ser *comunismo,* ya que ese ateísmo no constituye aún

más que una abstracción» (p. 595). Dicho de otro modo, ser ateo es condición necesaria, básica, para ser comunista. Quien no sea ateo, no puede ser comunista. Sin embargo, no basta un ateísmo teórico para ser comunista porque «ese ateísmo no es aún efectivamente más que una abstracción» *(ibid)*.

La actitud que Marx toma frente a la religión viene de lejos. «La filosofía moderna dio un paso decisivo al resolver a Dios en el hombre, transformando los atributos divinos en cualidades de la especie, es decir, del género humano» [40]; proceso que ha tenido su culminación en Hegel, auténtico punto de partida, como hemos visto, del *humanismo* marxista, que disuelve la teología (hegeliana) en la antropología.

El ateísmo antropológico estaba ya en Hegel cuando afirmaba que «si la esencia divina no fuese la esencia del hombre, sería una esencia que no es nada» [41]. No hay, pues, un paso de la teología a la antropología, sino un paso del ateísmo implícito (consciente o no) al ateísmo abiertamente profesado [42].

Para los marxistas, Feuerbach será otro punto clave en la crítica de la religión. Feuerbach ha demostrado —dirán— que el idealismo y la filosofía especulativa tuvieron sus orígenes en la teología

[40] C. FABRO, *op. cit.*, p. XXVI.

[41] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Einleitung, Ed. Lasson, Bd. I, p. 38.

[42] Cfr. C. FABRO, *op. cit.*, p. XXVIII.

y en la religión, fruto de la fantasía como extrapolación de representaciones fantásticas, cuya raíz hay que buscar en las condiciones de vida de los hombres. Feuerbach es para ellos el padre del ateísmo positivo, en cuanto no se dirige a la crítica de Dios, sino a la construcción del hombre [43].

Sin embargo, para Marx, Feuerbach, «al fijar el sentimiento religioso y poner el razonamiento en términos de esencia (filosofía especulativa), no hace sino hablarnos de una esencia humana, naturalmente eterna. Pero entonces —añade— también el sentimiento religioso es eterno y, aunque reducido a ilusión, es una ilusión que no puede ser disipada. La aparente atenuación del ateísmo de Feuerbach es, en realidad, en Marx, un ateísmo más profundo, porque para él llevar a término una crítica radical de la filosofía especulativa significa no sólo hacer la crítica de la alienación religiosa (que no basta para hacer desaparecer la idea de Dios), sino intentar cambiar las condiciones sociales que la han hecho nacer» [44]. Sobre este punto será más explícito en las *Tesis sobre Feuerbach.*

La negación de la dependencia respecto a Dios Creador, le llevará a decir que «un *ser* se considera independiente sólo cuando es su propio amo; y es amo de sí mismo cuando debe su *existencia* sólo a sí mismo. Un hombre que vive por mérito de otro

---

[43] Cfr. C. FABRO, *op. cit.*, pp. XL ss.

[44] A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 177.

es un ser dependiente. Pero yo vivo completamente por mérito de otro si le debo no sólo la continuación de mi vida, sino también *su creación;* si él es la *fuente* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente tal causa si ella no es su propia creación» (p. 605).

Más adelante reconoce que la idea más difícil de desarraigar de la mente del hombre es la idea de creación. Pero «la creación de la *tierra* ha recibido un potente golpe con la *geognosia,* es decir, con la ciencia de la formación de la tierra, el devenir geológico, como un proceso de generación espontánea. La *generatio aequivoca* es la única confutación práctica de la teoría creacionista» (p. 606).

«Es éste el punto crucial para la fundación del ser del hombre y del ser de lo que existe en general, que Marx no podía evitar. La resolución del problema en un Primer Principio no tiene sentido para Marx, en cuanto que para él, que ha rechazado la pseudoteología hegeliana, el ser tanto de la naturaleza como del hombre es intrínsecamente sensible; este ser se testimonia en la presencia sensible, y, por tanto, abstraer de esta presencia es absurdo, es una abstracción vacía, toda vez que el ser es reducido a esa presencia. El origen de las cosas y del hombre (para el hombre) viene testimoniado en su hacerse sensible presente, actual; cualquier otra pregunta sobre un *prius,* sobre un fundamento de tal presencia, no tiene sentido»[45].

---

[45] C. FABRO, *op. cit.,* p. 120, nota 16.

Por eso sigue diciendo Marx que a la pregunta «¿quién engendró al primer hombre y, en general, a la naturaleza?, sólo puedo contestarte que esa pregunta es por sí misma un producto de la abstracción... Cuando preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, tú abstraes del hombre y de la naturaleza. Los pones como *no existentes* y pretendes, sin embargo, que yo te los demuestre como *existentes*. Pues bien, yo te digo: renuncia a tu abstracción, y renunciarás así a tu pregunta; pero si te aferras a tu abstracción debes ser consecuente, y si, al pensar, concibes al hombre y a la naturaleza como *no existentes*, debes pensarte como *no existente* a tí mismo, ya que tú también eres naturaleza y hombre» (pp. 606-607).

De ahí que acabe diciendo que «para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es más que la generación del hombre por el trabajo humano...» (p. 607). Y que «en cuanto la *esencialidad* del hombre y de la naturaleza ha devenido prácticamente sensible y visible para el hombre, y prácticamente sensible y visible ha devenido el hombre para el hombre como existencia humana, se torna prácticamente imposible el problema de un ente extraño, de un ente situado por encima de la naturaleza y del hombre, problema que lleva consigo la confesión de la inesencialidad de la naturaleza y del hombre. El ateísmo, en cuanto negación de esa inesencialidad, carece ya de sentido, pues el ateísmo es la negación de Dios, y pone, con esta

negación, la existencia del hombre; ahora bien, el socialismo no necesita ya de semejante mediación; comienza con la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza como la esencia» *(ibid)*. Tenemos así la fórmula del ateísmo radical positivo, propugnado por el marxismo.

Pero Marx no se queda sólo en un plano teorético. Con frecuencia, y sin exigirlo la exposición de su pensamiento, lo ilustra con expresiones pasionales que denotan algo más que un error teórico.

Así, los fisiócratas serán «*fetichistas* y *católicos*» (p. 585). «De ahí que *Engels* llame a Adam Smith, con toda razón, el *Lutero de la economía política*. Así como Lutero reconoció en la *religión*, en la *fe*, la esencia del mundo *real*, enfrentándose así al paganismo católico, y acabó con la religiosidad *externa*, al convertir la religiosidad en la esencia *interior* del hombre; así como negó al cura fuera del laico, transponiéndolo al corazón de éste...» (pp. 585-586).

Criticando el utopismo de algunos escritores, los compara erróneamente con la teología que «explica el origen del mal con la caída del primer hombre; es decir, también el economista presupone como un hecho, en la forma de la historia, aquello que debe explicar» (p. 560).

Siguiendo en esta línea de comparar todo con la religión, dice que «como en la religión la actividad espontánea de la fantasía humana, del cerebro y del corazón humano, opera independientemente del individuo, es decir, como una actividad extraña, di-

vina o diabólica, así la colectividad del trabajador no es una actividad espontánea. Pertenece a otro y es la pérdida del mismo trabajador» (p. 565).

La filosofía marxista se opone a la Revelación sobrenatural, a la natural y al conocimiento espontáneo.

Su ateísmo fundante es el punto de cristalización de toda su concepción filosófica. Marx se queda con lo que resta después de una metódica operación de supresión de todo lo que en el mundo pueda llevar a Dios, y con esos materiales elabora una «filosofía». Pero no es un mero ensayo intelectual, sino un programa de acción, con finalidades bien precisas ya desde sus comienzos.

Este intento filosófico implica necesariamente el rechazo de todo lo espiritual. Se llega así a un hombre sin alma que no consigue, lógicamente, diferenciarse de la naturaleza que le circunda y en la que está inmerso porque tampoco ésta tiene alma. En este sentido es una contradicción el que algunos marxistas levanten la bandera de un humanismo que carece de alma. Y con el alma desaparece la libertad, la inmortalidad, la creación, etc. La inteligencia queda reducida a un órgano material y el pensamiento a un producto también material, etc. El hombre, en definitiva, queda reducido a lo material, a lo sensible, a la actividad práctica.

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

III

TESIS SOBRE FEUERBACH

1. CONTENIDO DE LA OBRA

Este brevísimo texto (once tesis) parece ser el resultado de las reflexiones filosóficas de Marx durante el año 1845. Escritas en ese mismo año, o en el invierno 1845-46, las *Tesis sobre Feuerbach* vienen a ser como una síntesis del contenido fundamental del *Manuscrito* de París (1844) y de la *Ideología alemana* (1845).

El texto fue editado por primera vez por Engels en 1888. Sin embargo, más tarde se encontró el original, con algunas diferencias respecto a la edición de Engels. Ese texto original fue publicado por Rjazanov (edición MEGA, del Instituto Marx-Engels, de Moscú), y a él se remiten habitualmente las ediciones posteriores.

La brevedad del texto permite reproducirlo aquí íntegramente, con algunas notas aclaratorias sobre

su significado. La importancia de estas tesis es absolutamente excepcional. De hecho, se puede decir que toda obra de verdadero valor del marxismo teórico o de su crítica se inicia con la reflexión sobre ellas. Así, por ejemplo, *Historia y conciencia de clase,* de Lukács, que puede quizá considerarse como la última gran obra producida por el marxismo teórico; y lo mismo puede decirse del pensamiento de Ernst Bloch.

PRIMERA TESIS

«El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* [*objekt*] o de *contemplación,* pero no como *actividad sensorial humana,* como *práctica,* no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva.* Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por

tanto, no comprende la importancia de la actuación *revolucionaria,* práctico-crítica»[1].

El defecto principal de todas las anteriores formas de materialismo es, pues, para Marx, su conexión con el pasivismo. Si Feuerbach ha tenido el gran mérito de negar que lo real existente sea un simple momento del proceso cognoscitivo de la idea (por haber criticado lo que comúnmente suele llamarse panlogismo hegeliano), ha tenido también el grave error de no concebir la actividad humana como actividad objetiva que pone los objetos, como actividad que transforma lo real. La sensibilidad no debe considerarse desde un punto de vista pasivo, como reflejo de los objetos, sino desde un punto de vista activo, como actividad sensible que pone los objetos (el trabajo que se ejerce en el mundo sensible para transformarlo).

Según Marx, Feuerbach, en *La esencia del cristianismo,* sólo considera como estrictamente humano el comportamiento teórico, en cuanto describiría la condición del hombre como un ser que aliena su esencia proyectándola en un mundo más allá; y, por tanto, Feuerbach se sitúa en un punto de vista puramente explicativo de la realidad, sin pensar que esta misma realidad podría ser modificada; con eso,

---

[1] Orig.: *Thesen über Feuerbach,* en «Karl Marx Frühe Schriften», 2 Band, pp. 1-4, Cotta Verlag, Stuttgart, 1971. La versión castellana utilizada se encuentra en *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos,* Ed. Grijalbo, S. A., México, 1970, pp. 9-12.

la praxis quedaría abandonada a la forma *suciamente judaica*. ¿Qué querrá decir este «suciamente judaica»? Hay que recordar que, como es sabido, Marx era de familia hebrea, convertida alrededor de 1815 por razones simplemente prácticas, no por motivos religiosos. En relación a este juicio de Marx sobre los hebreos, hay que referirse a *La cuestión judía*, publicada en 1843. Según ese escrito, el fundamento moral del judaísmo es la necesidad práctica, el egoísmo; el culto mundano del hebreo —dice Marx— es el tráfico comercial; su dios mundano es el dinero. Es importante notar que en *La cuestión judía* aparece, por primera vez, el concepto de burguesía definido en sus líneas esenciales. Los caracteres del judaísmo, según Marx, encuentran en la sociedad burguesa la ocasión para desarrollar sus peores aspectos. Es fácil ver que no se trata de una *cuestión racial;* el hebreo será verdaderamente emancipado sólo en la revolución comunista y antiburguesa. En esto se puede ver también una interpretación *ante litteram* del nazismo: una revolución que quiera contenerse en los límites de la sociedad burguesa, rechazando la idea de la lucha de clases, deberá sustituir el concepto de *clase* por el de *raza*.

Según las últimas líneas de esta primera tesis, Feuerbach no comprende el significado revolucionario de la actividad práctico-crítica, porque permanece anclado a la distinción entre una filosofía teórica, solamente explicativa, y una realidad práctica. En cambio, Marx intenta la unificación de filo-

sofía y praxis; y esta unificación se realiza, según él, en el pensamiento revolucionario. Estos textos tienen una importancia extrema porque manifiestan la sustitución, en el marxismo, del tipo del filósofo por el tipo del revolucionario. Respecto al tipo clásico del filósofo, piénsese en el *conócete a ti mismo* de Sócrates o en el verso virgiliano *felix qui potuit rerum cognoscere causas.* En lugar de éste, Marx pone el tipo del revolucionario, no en el sentido de que se prescinda del filósofo, sino que éste es sustituido por el tipo del revolucionario que incluye en sí y sobrepasa al tipo del filósofo.

SEGUNDA TESIS

«El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico.* Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico.*»

Esta segunda tesis, que es muy breve y muy clara, afronta el problema de si al pensamiento humano corresponde una verdad objetiva. Según Marx, es en la praxis donde el hombre debe demostrar la verdad, la realidad, la potencia y la concreción de su pensamiento. La controversia sobre la realidad o no-realidad del pensamiento separado de la práctica

es puramente escolástica. Por tanto, en esta tesis se esclarece el paso desde la filosofía especulativa o propiamente teórica, dirigida a comprender lo real y caracterizada por el primado de la contemplación o al menos de la comprensión, a la filosofía de la praxis, a la filosofía caracterizada por el primado de la acción.

Para Marx, el problema de si el pensamiento humano tiene una verdad objetiva no es teórico, sino práctico. En otras palabras, la experiencia histórico-práctica es asumida como criterio de verificación de la concepción del mundo. Por lo que se refiere al primado de la acción, no se trata —para Marx— de contraponer la praxis a la teoría ni de oponer la vida al conocimiento, según el significado particular que el irracionalismo da a esa oposición. El padre del irracionalismo no es Marx; sino Nietzsche. Se trata, por el contrario, de hacer que la praxis (es decir, la experiencia histórico-sensible) llegue a ser parte integrante del mismo proceso teorético.

Todo esto se aclara más recordando a Hegel, cuya filosofía puede tomarse como ejemplo típico de filosofía *post-factum,* es decir, de una autoconciencia de una realidad ya acabada. Para Hegel, la idea, después de haber atravesado esa odisea que es la historia, llega a la conciencia de sí, del espíritu. Por eso, una filosofía *post-factum* se asemeja, como dice Hegel en la *Introducción a la filosofía del derecho,* al pájaro de Minerva que se alza en el cre-

púsculo. La filosofía, en cierto modo, es el crepúsculo del mundo.

La posición de Marx es, en este aspecto, absolutamente opuesta. Utilizando la misma terminología, debería hablarse de una filosofía *ante-factum;* no de una filosofía que sea conocimiento de una totalidad ya realizada, sino de una filosofía que es realización de una nueva totalidad, de un mundo nuevo. Se trata, pues, de una revolución total. La revolución política y social, actuada por el marxismo, se sigue de esta revolución filosófica, y no es en modo alguno disociable de ella.

Sin embargo, en esta tesis se manifiesta la radical diversidad que separa a Marx de Feuerbach y la que separa las críticas de ambos a Hegel. Para Feuerbach se trata de reivindicar lo sensible dentro del pensamiento, entendiendo por el primero lo concreto, lo existente, y por el segundo, lo abstracto. Para Marx, en cambio, el pensamiento racional se sobrepasa hacia una realidad sensible que él mismo pone.

Tercera tesis

«La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, for-

zosamente a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Roberto Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria.*»

Este texto se refiere a la postura de Marx frente al materialismo del siglo XVIII, según el cual —sobre todo según Holbach y Helvetius— el hombre es el fruto de determinadas circunstancias y condiciones históricas; el fruto, en cierto modo, del ambiente, y, según otros, incluso fruto de la educación. Para Marx, en cambio, en la tesis en cuestión se pierde de vista que las circunstancias y el ambiente son cambiados por el hombre y que el educador debe ser educado; es decir, ese materialismo es típicamente pasivista. La consecuencia práctica de ese materialismo es, según Marx, la división de la sociedad en dos partes, de las cuales una se coloca por encima de la misma sociedad. En otras palabras, el materialismo pasivista conduce hacia la sociedad burguesa, en cuanto que conduce a una dualidad de clases; a una dualidad de partes, de las que una (la parte educadora) se coloca por encima de la otra (la parte receptora). Este materialismo naturalista o pasivista está subordinado al idealismo porque no explica la figura del educador. Por un lado, en efecto, el materialismo naturalista sostiene que todo está determinado por el ambiente, y por

otro lado niega que esté, él mismo, determinado por el ambiente. De ahí, como consecuencia política, la distinción de dos clases en la sociedad, que alcanza su máxima expresión en la sociedad burguesa, tal como ha sido constituida con la revolución francesa. Así se explica la crítica de Marx a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y a la Constitución más radical de 1793 (por ejemplo, en *La cuestión judía,* de 1843).

Es de notar que el materialismo de tipo pasivista y naturalista, precisamente por su confianza en la educación, con mucha frecuencia va unido al reformismo. El educador, por medio de la ciencia y de las ciencias sociales, puede reformar y remodelar la sociedad como quiere. A este reformismo Marx opone el materialismo revolucionario, la idea de la praxis revolucionaria. El materialismo de Marx conduce a la coincidencia entre el variar de las circunstancias y la actividad humana. Con este nuevo materialismo (como filosofía de la praxis), la autotransformación de la realidad sólo puede concebirse y entenderse como praxis revolucionaria. Mientras que antes la educación partía de ideales ya existentes, para forjar los sujetos de acuerdo con esos ideales; después de esta crítica materialista a los ideales, la transformación de lo real no puede hacerse en base a ideales que reflejen una determinada situación histórica, sino que ha de ser entendida como destrucción o derribo de la situación de lo real, es decir, como praxis revolucionaria.

CUARTA TESIS

«Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su contenido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.»

En la cuarta tesis, Marx continúa y supera el razonamiento feuerbachiano sobre la autoalienación religiosa. La concepción de Feuerbach es una interpretación psicológica de la religión (teoría de la proyección: el hombre proyecta en un mundo más allá todos sus deseos, necesidades, etc., insatisfechos). Esta teoría de la proyección es contraria a la tesis kantiana de las dos realidades: el materialismo feuerbachiano afirma que existe sólo una realidad, la terrena. Pero, según Marx, a Feuerbach le falta una verdadera y auténtica crítica de la filoso-

fía especulativa, el paso a la filosofía de la praxis; su teoría no conduce a la transformación del mundo. Para Marx, en cambio, la idea del más allá no sólo se suprime, sino que se sustituye por la de futuro, por la de porvenir.

Según Marx, por tanto, Feuerbach se limita a disolver el mundo religioso en su base profana, se limita a comprobar una ilusión necesaria, la ilusión de la autoalienación, del desdoblamiento, pero, al no ser reducida esa ilusión a un determinado condicionamiento histórico, adquiere las características de un hecho eterno. Para Marx, por el contrario, el desdoblamiento se explica solamente en base a determinadas condiciones históricas que pueden ser modificadas. A través del proceso revolucionario pueden cambiarse las condiciones históricas que hacen necesaria la ilusión religiosa en un determinado período.

Quinta tesis

«Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto,* apela a la *contemplación sensorial;* pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana.»

Esta tesis reanuda sustancialmente el razonamiento de la primera (relación entre pensamiento e intuición). Feuerbach opera la inversión de lo abstracto a lo concreto. Disuelto en una pura dialéctica de ideas, a Hegel se le habría escapado lo

concreto (lo concreto como dato de la experiencia sensible intuitiva). Marx comparte esta crítica. Pero Feuerbach concibe siempre la sensibilidad como receptividad, pasividad, no como actividad práctica del hombre sensible, no como actividad dirigida a transformar lo sensible, que parte de lo sensible y vuelve a lo sensible, con la humanización de la naturaleza. Marx, en cambio, lleva la atención hacia la actividad práctica sensible, es decir, sobre el trabajo humano como acción negativa sobre el dato sensible y su transformación. En consecuencia —y entonces se entiende por qué Marx repite la sustancia de la primera tesis en la quinta—. se establece también una diversidad de posiciones respecto a la crítica de la religión. Para Marx, el ateísmo, entendido como desaparición del problema de Dios, se sigue de la desaparición de aquella realidad económica que hace posible ia superestructura religiosa. A partir de aquí se ve otro aspecto de la conexión entre Marx y Hegel. Es sabido cómo para Hegel el Absoluto es un *resultado*. Análogamente, para Marx, la desaparición del problema religioso, que es un aspecto de la alienación, es el resultado del paso a la sociedad comunista y a la decisiva transformación de la condición humana que ella comporta.

Sexta tesis

«Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abs-

tracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: 1) A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*. 2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.»

En esta sexta tesis se encuentra la clave para entender todo el pensamiento marxista. Por el modo con que se distingue de Feuerbach, Marx manifiesta lo esencial de su pensamiento. Mientras Feuerbach habla de esencia humana, Marx dice que la esencia humana no es algo abstracto que resida en el individuo singular, sino que, en su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales. ¿Qué quiere decir esto? Con rigor estricto, se debería llegar a la conclusión de que no se puede siquiera hablar de la realidad del hombre, en cuanto que no existe un hombre que *entra* en relaciones sociales, sino que existe, en cambio, la sociedad como realidad global, de la que los individuos son los elementos; cuando es abstraído de la sociedad de la que hace parte, el individuo se desvanece en la nada. Si hablamos de una esencia del hombre, es decir, de un elemento eterno presente en cada hombre, tenemos el hombre, el individuo que luego entra en las relaciones sociales. Esto hace del individuo una persona

autónoma, que entra en relaciones sociales, pero manteniendo su propia autonomía personal.

Si —al modo de Marx— no se admite esto, tenemos una realidad global, la sociedad, de la que los individuos son elementos. No se puede hablar rigurosamente del hombre, sino que se debe hablar de un proceso, que para Marx es el proceso de la praxis, el proceso de la actividad transformadora de la naturaleza o (con una fórmula siempre imprecisa, aproximada) de un hombre colectivo u hombre total, que sustituye al hombre individual. Pero si el hombre es una abstracción, si lo que existe es el conjunto de relaciones sociales, falta toda justificación a una esfera o ámbito de lo privado, distinta de la esfera pública; falta, por tanto, toda justificación, en el fondo, a una propiedad privada distinta de una propiedad colectiva.

El resto de la tesis, después de lo ya señalado, es muy claro. Feuerbach, según Marx, al no criticar la esencia real, se ve obligado a prescindir del curso de la historia, a fijar en sí el sentimiento religioso, y a suponer un individuo humano abstracto, aislado. Fijando en sí el sentimiento religioso y razonando en términos de esencia (razonamiento típico de toda filosofía especulativa), no hace más que hablar de una esencia humana naturalmente eterna. Pero entonces se hace también eterno el sentimiento religioso, aunque sea como ilusión, pero como una ilusión que no puede ser disipada. Así, la aparente atenuación del ateísmo de Feuerbach en

Marx es, en realidad, un ateísmo más profundo, porque llevar a cabo una crítica radical de la religión significa cambiar las condiciones sociales que la hacen nacer.

Por tanto, la crítica de la esencia-hombre, como punto fundamental de la crítica de Marx a Feuerbach, es el fundamento del materialismo histórico. Excluida del proceso histórico toda referencia a la esencia y a los ideales, el proceso revolucionario se realiza por el movimiento mismo de la historia. Y este materialismo coincide también con el primado de la economía, ya que si son abolidos los ideales, las esencias, permanece el hombre económico, el puro hombre económico. De ahí, al fin, la explicación de la historia, para la que la economía constituye la estructura, mientras las demás expresiones de la vida —arte, religión, moralidad— son la superestructura. No son, pues, las ideas las que mueven la historia, sino las fuerzas económicas. El sujeto de la revolución es por eso la misma historia: ahí está la diferencia entre el socialismo *utópico* o *ético* y el socialismo que Marx y Engels llamarán después *científico*. Lo absurdo del *socialismo ético* radica en su pretensión de partir de «ideas morales» falsamente absolutizadas, cuando son un producto histórico.

SÉPTIMA TESIS

«Feuerbach no ve, por tanto, que el 'sentimiento religioso' es también un *producto social* y que el

individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.»

Tenemos aquí el paso del humanismo al historicismo. La filosofía de Feuerbach se opone a la de Hegel como el humanismo al historicismo. Pero este hombre de Feuerbach es todavía un hombre abstracto, hombre-esencia, al que Marx contrapone el hombre social: no existe el hombre en abstracto, sino el hombre de esta o aquella realidad social. La postura de Feuerbach es todavía reformista, ya que cree que reformando la cultura, «las cabezas», se producirá también un cambio social: reformismo típico, como el señalado en la tercera tesis cuando Marx comenta la doctrina de la transformación a través de la educación. Para Marx el reformismo es un proceso que pretende ir desde las cabezas y desde la cultura hacia el mundo social, mientras que sólo la revolución político-social puede operar el paso.

Esta séptima glosa manifiesta el progreso del pensamiento de Marx desde 1844 a 1845. En los *Manuscritos de 1844*, en efecto, no se encuentran las ideas sobre el carácter histórico del hombre y sobre el carácter social de su ser sensible. El punto de llegada del materialismo histórico explica el sucesivo paso a *El Capital,* obra filosófica, histórica y económica. Supuesto que la historia se reduce a la historia económica, la economía política se expande y se constituye en la ciencia del hombre. Todo lo demás es superestructura. A partir de

la crítica a la esencia, a lo eterno, se llega a la idea de que la historia es historia económica.

OCTAVA TESIS

«La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.»

Por tanto, la historia económica explica, da razón, de las superestructuras éticas y morales, metafísicas y religiosas.

NOVENA TESIS

«A lo más que llega el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la 'sociedad civil'.»

Parece que aquí se repita la afirmación de la primera tesis, según la cual el defecto de todo materialismo hasta ahora ha sido el objetivismo. Se tiene, pues, la impresión de que esta tesis novena no contenga nada nuevo, no sólo respecto al pensamiento de Marx, sino tampoco respecto a la crítica del materialismo vulgar, objetivista, pasivista.

Pero, observando con más atención, se ve que hay algo más. Es necesario fijarse en las palabras iniciales de esta tesis («a lo más que llega») y en

las finales («la sociedad civil»). O sea, el pensamiento materialista tiene, como mérito propio, el *desenmascarar (lacerare le maschere);* es decir, en él la empiria político-social no está mistificada con una justificación teológica ni con su deducción a partir de una necesidad racional; se muestra tal como es. El materialismo marxista pretende por eso ir más allá del materialismo de la izquierda iluminista, *no negarlo simplemente*: también en la historia del materialismo hay una continuidad. Que el materialismo marxista no se reduzca a un simple desarrollo del materialismo precedente no significa que el materialismo pueda ser eliminado del pensamiento revolucionario. El materialismo del siglo XVIII es inadecuado porque después de *desenmascarar* debe limitarse a «mirar» la sociedad sin revolucionarla realmente. Sin embargo, esto no significa que pueda excluirse del socialismo el momento materialista, como, por el contrario, pretendían hacer sucesivamente sus intérpretes revisionistas, que querían compaginar el pensamiento político y social de Marx con la moral kantiana, o sustituir el materialismo por el humanismo, o considerar el marxismo como la última etapa del pensamiento iusnaturalista, o afirmar que la aceptación del socialismo puede prescindir de cualquier tipo de filosofía.

La valoración del marxismo contenida en esta tesis explica la atención y la simpatía que la historiografía comunista de hoy muestra hacia los materialistas del siglo XVIII, como Diderot y Holbach.

DÉCIMA TESIS

«El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad *'civil'*; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.»

La décima tesis no añade gran cosa a lo que ya se ha dicho. El materialismo naturalista («el antiguo materialismo») se sitúa desde el punto de vista de quien observa la realidad. Desde este punto de vista especulativo, el mundo se presenta compuesto de individuos sensibles, egoístas, con una actitud combativa y competitiva entre ellos. Es inevitable que se presente así cuando, descartada toda metafísica, se concibe la intuición como pura *intuitio* sensible. Esta realidad, vista con los ojos del simple materialismo, aparece formada por individuos aislados, que no son movidos más que por intereses egoístas. Este materialismo expresa la realidad de la sociedad burguesa, como realidad de individuos singulares animados por intereses egoístas, pero no quiere mostrar su necesidad filosófica. De aquí nace la oposición entre metafísica y ciencia, que se irá haciendo cada vez más acusada en Marx: la metafísica altera, mistifica lo real. Cuando Marx habla de metafísica, tiene en la mente —como metafísica— la filosofía de Hegel.

Es de notar cómo el nuevo materialismo, que es el fundamento teórico de la revolución total, debe conducir desde una humanidad *individualista* a una

humanidad *social.* Pero sin referencia a ningún concepto ético.

Undécima tesis

«Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo.*»

La filosofía hegeliana parece coincidir con el final de la historia, en contradicción con su idea de la realidad como devenir. Como ya se ha recordado, en la introducción a la *Filosofía del derecho,* Hegel habla de la filosofía como del pájaro de Minerva que se alza en el crepúsculo. Para Hegel, la historia procede desde oriente hacia occidente, que es crepúsculo, donde la filosofía alcanza la plena conciencia del proceso histórico. Para Marx hay una reapertura de la historia, que en Hegel parecía haberse concluido. Esta reapertura no puede presentarse entonces más que como ruptura absoluta, como revolución. A la realidad que se había hecho total, es necesario contraponer otra realidad. Con el hegelianismo se llega a una crisis de la tradicional idea de verdad, de participación, de correspondencia, de revelación del principio racional de lo real (primado del verbo). Dentro de esta filosofía del *Logos,* Hegel introduce la historia, y sólo a través del proceso histórico la idea toma conciencia de sí misma en el hombre. Mientras para la filosofía precedente el mundo ideal es idéntico para todos

los hombres y para todas las naciones, para Hegel es sujeto del devenir histórico. Antes era necesario descubrir la verdad inicial, alcanzar una revelación primitiva; para Hegel, en cambio, la verdad está al final de la historia. El absoluto es el resultado; la verdad se conoce sólo al final de la historia. No siendo posible ir más allá de Hegel, permaneciendo dentro del mismo hegelianismo, tiene lugar, en la filosofía posterior a Hegel, el paso desde el primado del *Logos* al primado de la acción. La revolución corresponde a estos dos tipos de pensamiento opuestos y no conciliables. La filosofía del primado de la acción termina identificándose con la acción dirigida a transformar el mundo político-social, es decir, con la revolución.

Es importante observar que la oposición entre filosofía especulativa y filosofía de la praxis tiene significado sólo en el *horizonte del inmanentismo hegeliano*. No se puede generalizar, como si se tratase de categorías esenciales, a todo pensamiento filosófico.

2. VALORACION GENERAL

Un análisis crítico completo de las tesis sobre Feuerbach sería prácticamente una crítica de todo el pensamiento marxista. Aquí nos limitaremos al análisis de los aspectos más significativos, en torno a la idea de *Revolución,* que en las tesis sobre

Feuerbach aparece como la noción central de la filosofía-praxis marxista.

Ordinariamente, el término revolución se usa en varios sentidos. El más antiguo —y es la única acepción usada hasta el final del siglo XVIII— lo asocia a la idea de *desorden;* por eso, revolución equivaldría a tumulto popular y acéfalo, o dirigido desde fuera por demagogos sectarios. Bajo este aspecto tiene un significado puramente político o social, como cambio de gobierno realizado por la fuerza y la violencia. En este caso el acento se pone sobre todo en el aspecto destructivo, sin que se establezca una distinción neta entre «revuelta» y «revolución». Es el sentido utilizado generalmente hasta la revolución francesa.

Un segundo sentido es el jurídico, en el que se entiende por revolución cualquier cambio de la organización política de los Estados, actuando mediante la violación de principios del derecho constitucional en el que se concreta la misma organización, o bien sin respetar los procedimientos que regulan sus legítimos cambios parciales. Este sentido es diverso del primero, porque al primero le es esencial la violencia —como violencia destructora—, y al segundo no. En el primero, la revolución es un hecho irracional; en el segundo puede ser consentida o exigida por principios jurídicos metapositivos.

Un tercer sentido es el ético-político; el nacimiento de un nuevo orden, como realidad inse-

parable moral y política, no explicable por simple evolución del pasado. En este sentido se suele decir, por ejemplo, que el *Risorgimento* italiano fue un proceso revolucionario, en cuanto que fue un nacimiento *(sorgimento)*.

En un cuarto sentido, Revolución es una categoría ideal a la que se llega a través de un proceso filosófico. Significa la liberación del hombre —por vía política— de la *alienación* a la que se ve ligado por los órdenes sociales hasta entonces realizados, y que tiene su raíz sólo en la estructura de esos órdenes. Por eso, según este sentido, es necesaria, en la liberación del hombre, la sustitución de la religión por la política, ya que el mal es consecuencia de la sociedad —constituida así en sujeto de imputabilidad— y no de un pecado original. Por diversas que puedan ser las formas revolucionarias, entendidas en este sentido, su factor común es *la correspondencia entre la elevación de la política a religión y la negación de lo sobrenatural.* En este sentido, la *Revolución*, con mayúscula y sin plural, es el acontecimiento único, doloroso, que es el paso del reino de la necesidad al de la libertad, considerado éste —no puede ser de otro modo— como simple negación de las instituciones y de las ideas del pasado; negación que engendra un *porvenir* en el que no habrá nada semejante a la vieja historia. Resulta superfluo observar que el único sentido que interesa verdaderamente a la filosofía es este último, y que el proceso de incubación de esta idea

ha sido relativamente breve: desde Rousseau hasta Marx, en quien encontramos la formulación completa e insuperable de la idea de revolución total.

Considerando esta idea de *revolución* total en el sentido marxista vemos que su carácter antitético con la idea de *tradición* es primario y condicionante. De hecho podemos definir la idea revolucionaria, en el sentido dicho, como la sustitución de la búsqueda de la meta-física (de la racionalidad interna de lo real, con el consiguiente primado de la contemplación de un orden, con el que hay que procurar conformarse prácticamente) por la instauración de una *meta-humanidad,* caracterizada por la recuperación de aquellos poderes de los que el hombre había *debido alienarse* —para proyectarlos en Dios— en la fase hasta ahora recorrida por el proceso histórico. Si se quiere usar el lenguaje religioso, podemos hablar así, refiriéndonos a la Redención, de una autoliberación de la humanidad a través de la historia; o mejor, de una liberación *operada por la historia,* porque en la segunda fase del pensamiento de Marx, que se inicia con las *Tesis sobre Feuerbach,* desaparece la misma noción de naturaleza o esencia del hombre; la humanidad, más que redimirse a sí misma, es redimida por la historia, sin que por eso se pueda hablar de fatalismo. Por eso, el futuro sustituye al más allá. En relación a esta sustitución-oposición, en el pensamiento revolucionario retornan todos los conceptos teo-

lógicos, pero cambiados cumplidamente de valor.

Respecto a los temas esenciales del pensamiento revolucionario (en orden alfabético: Alienación, Dialéctica, Filosofía de la Praxis y Primacía de la acción, Materialismo, Primacía de la economía, Resolución total de la ética en la política, Supresión de los problemas metafísicos y afirmación de la Ciencia, Sociedad sin Estado y sin clases, Sustitución —que es a la vez resolución— de la filosofía por la revolución y de la ética por la Historia de la filosofía, Totalismo), lo importante para obtener una comprensión exacta de ellos es definir su orden sistemático. El primer puesto hay que conferirlo ciertamente al paso a la *filosofía de la praxis;* pero hay que mostrar cómo este paso coincide con la afirmación del ateísmo como *presupuesto trascendental;* ateísmo que significa eliminar en el hombre todo rastro de lo divino, sea inmanente o trascedente (reducción del hombre a actividad práctico-sensible): eliminación que es necesaria para que el *futuro* realice el *eritis sicut dii* («seréis como dioses»).

Las condiciones para la revolución se establecen exactamente, sobre todo, en las tesis cuarta y sexta sobre Feuerbach, como «derribo de la totalidad». Para que la revolución, como transformación radical del hombre y del mundo, sea posible, es necesario eliminar todo residuo de platonismo: también el que todavía persiste en Feuerbach, a pesar de ser el crítico del platonismo de Hegel. Ese

último residuo anida en la idea, que Feuerbach mantiene, de una esencia del hombre como principio que reside en los individuos singulares. En rigor, para Marx no se puede hablar ni siquiera de la realidad del hombre, ya que no existe un individuo humano como persona autónoma que entre en las relaciones sociales manteniendo, sin embargo, su autonomía, sino que existe sólo la sociedad como realidad global de la cual los individuos forman parte.

El «derribo de la totalidad», por tanto, sólo podrá ser operado por la historia, y es así resultado y objeto de la revolución. Es verdad que Marx no ha usado el término de superhombre, que fue introducido por Nietzsche; pero la idea de la superhumanidad circula en todo el siglo XIX bajo la forma de mito prometeico. En el marxismo se reencuentra en términos de paso del reino de la necesidad (o de la dependencia) al de la libertad; a un porvenir cualitativamente tan diverso del presente, que sólo puede ser prefigurado a través de negaciones. Pero entonces está claro que el hombre no puede pasar a este estadio superior haciendo palanca sobre lo «divino» (que implica «participación» y «dependencia») que cree que hay en él: sería como pensar que puede liberarse de la dependencia, apoyándose precisamente en los principios que la fundan. Se ve, pues, cómo para el marxismo cualquier forma de pensamiento teológico debe ser, *por su propia naturaleza*, «conservador» del estado de dependencia

de la humanidad; y cómo la crítica revolucionaria ha de aplicarse también a las ideas «racionales» de «justicia» y de «libertad».

Estas observaciones pueden servir para corregir algunas ideas equivocadas. Por ejemplo, a menudo se repite que el marxismo es «una herejía cristiana», y se quieren buscar sus precedentes en la historia de los movimientos heréticos. Si hereje es aquel que *escoge*, no veo qué ha escogido Marx del cristianismo. Pero si a toda costa se quiere hablar de herejía, habrá que referirse no al cristianismo, sino al mesianismo hebreo; y ver en Marx una continuación separada (y en ese sentido herética) de todos los elementos que preludian el cristianismo.

Es importante observar que es a partir de la idea de *revolución total como encuentra explicación el materialismo marxista,* y que el nexo que une estas dos tesis es inseparable. Para que sea posible la inversión dialéctica de la miseria a la grandeza (y aquí también se ve la inexorabilidad del momento dialéctico) es necesario acentuar la miseria del hombre hasta el mayor grado posible. Esta acentuación significa la liberación del hombre de toda traza de lo divino y su reducción a actividad práctico-sensible. Sólo así, a través de esta concepción materialista, se realiza un historicismo integral, en el sentido de que la historia resulte el único sujeto; y sólo así sea posible el derribo de la totalidad.

LA REPUBLICA
LUIS-ANGEL ARANGO
TALOGACIO

No es casualidad que en la síntesis global que Engels[2] presenta del pensamiento filosófico de Marx en el escrito sobre Feuerbach, la idea de la dialéctica esté inmediatamente unida con la de la extensión máxima de la «mortalidad de lo finito». Ahora bien: en base a esta extensión también la situación de dependencia que caracteriza la realidad humana es provisional. Es tal que *debe* ser superada, si no se quiere abolir la misma idea de «futuro». Ernst Bloch escribió una vez una frase singularmente feliz sobre las relaciones entre Hegel y Marx: *Hegel negó el futuro, pero ningún futuro negará a Hegel.* Es decir, por una parte la filosofía de Hegel representaría la forma definitiva que puede asumir la teología greco-cristiana, su definitiva superación racionalista; por otra parte, Hegel es aún prisionero de esta teología, y consecuencia de esta contradicción es la negación del futuro, y, por tanto, la incompleta reconciliación con la realidad mundana e histórica. Ir más allá de Hegel no es, pues, posible más que a través del paso de la filosofía especulativa (el mundo acabado) a la filosofía de la praxis (el abatimiento revolucionario de la totalidad).

A partir de aquí se comprende que la crítica al marxismo sólo puede tomar dos formas: 1) la de «incorporarlo a la verdad»; es decir, dejando intacta

---

[2] Pienso que entre el pensamiento de Marx y el de Engels hay una plena identidad; la tesis de la «superficialidad» de la interpretación engelsiana no tiene, en mi opinión, fundamento.

la idea de un proceso unitario en el desarrollo del pensamiento desde la filosofía griega hasta Hegel y Marx, afirmar después que el marxismo debe superarse en una ulterior fase de pensamiento; 2) la de la crítica del horizonte histórico hegeliano y marxista; es decir, de la tesis del proceso unitario del desarrollo; crítica que, en mi opinión, lleva a reafirmar la filosofía del primado del ser.

Aquí hay que preguntarse sobre la posibilidad de una incorporación a la verdad cristiana del pensamiento revolucionario marxista. La respuesta a esto es absolutamente negativa; y, a mi juicio, la crisis actual de las confesiones cristianas (comprobable en la teología y en la moral), en último análisis, depende *totalmente* de esa idea de asunción.

Sin embargo, hay que preguntarse por qué, a pesar de tantos intentos fallidos, éstos continúan. El hecho es que el término *ateísmo* tiene dos significados diversos. Según el primero, quiere decir: respuesta negativa al problema de Dios. Según el segundo: desaparición del problema de Dios. Llamaré al primero *sentido débil*, y al segundo, *sentido fuerte*. Marx conoce hasta tal punto esta distinción (por otra parte, no sólo él, sino también algunos de sus contemporáneos, por ejemplo, Comte), que en algunos pasajes rehúsa incluso llamarse ateo (por ejemplo, en aquel de *La sagrada familia* donde el ateísmo es considerado como «el último grado del *teísmo*, reconocimiento *negativo* de Dios»). A esto corresponde la conocida tesis según la cual

el ateísmo es un *resultado* de la transformación revolucionaria de la humanidad (*resultado*, por tanto, no en el sentido de que sea algo secundario o incluso algo de lo que se pueda prescindir manteniendo el pensamiento revolucionario).

Sin embargo, muchos teólogos y filósofos de orientación religiosa (pero hay que decir que esta vez se han equivocado más los teólogos que los filósofos) han entendido el ateísmo marxista como ateísmo en *sentido débil:* es decir, Marx, al considerarse ateo, habría pretendido protestar contra la deformación burguesa de la religión; pero en el fondo del ateísmo revolucionario habría un teísmo y un cristianismo inconscientes o, como otros prefieren decir, anónimos. Un cristianismo «desmitizado», «secularizado», etc., saldría al encuentro de sus justas exigencias.

¿Cómo se ha podido llegar a este equívoco y, lo que es peor, cómo ha podido persistir, hasta dar lugar (éste es al menos mi parecer) a las consecuencias más peligrosas?

La línea directriz originaria ha sido ésta: «la filosofía moderna es el conjunto de las verdades cristianas separadas unas de otras, y contrapuestas por esta separación, y por eso enloquecidas»; tesis que suena así en su traducción docta: «la filosofía moderna es una continuación herética del pensamiento cristiano». Esta tesis, a primera vista puede parecer favorable al pensamiento cristiano, mostrando que no se logra salir del cristianismo, por más que se

quiera: por más esfuerzos que se hagan, se permanece al menos en la herejía (en la elección). Se piensa, además, que el pensamiento herético es recuperable: entre el ateísmo revolucionario y el cristianismo se tiende el puente —que se considera viable— de la herejía. Pero pronto esta tesis tiende a convertirse en su contraria[3]: como el pensamiento moderno no hace más que prolongar el pensamiento cristiano, es imposible retornar desde su desenlace —por catastrófico que fuese— al pensamiento religioso trascendente. A esta etapa sigue después otra: la de la desmitización, etc., del pensamiento religioso para ponerlo de acuerdo con el proceso, supuesto irreversible, del pensamiento moderno. No es una simple curiosidad recordar que en este momento del proceso aparece también, con gran alegría de las *medias-conciencias* cristianas, el semiherético marxista Ernst Bloch, para intentar resolver no ya el marxismo en el cristianismo, sino, al contrario, el cristianismo en el marxismo; y por lo que se refiere a ciertas posiciones tomadas por pensadores religiosos, tiene razón: el puente de la herejía es así transitable, pero en sentido inverso.

Por otra parte, es fácil comprender qué puede haber conducido al error de ver en las categorías del pensamiento de Marx una versión laicista de temas cristianos, tal que permita recuperar, sin

[3] En mi opinión, puede verse este proceso en el pensamiento de K. Löwith.

embargo, aquellos motivos escatológicos que una larga tradición habría dejado en la sombra; versión, por tanto, que es posible volver a traducir acercándose al texto original: el proletariado que toma el puesto de Cristo Redentor, la historia como historia de la salvación, la lucha final entre Cristo y el Anticristo en la última época, etc. (de hecho no hay ningún tema del pensamiento de Marx que no pueda ser, y no lo haya sido, interpretado o traducido en estos términos). Sin embargo, se trata de una simetría bastante fácil de explicar; basta pensar que el cristianismo y el marxismo son ambos mensajes de liberación; pero lo que importa saber es *de qué* quieren liberar. Basta esta sencillísima pregunta para comprender que el abismo no es colmable. Debe decirse que los temas de Marx no son *traducciones* ni son *susceptibles de ser traducidos.*

Sobre lo que más bien debe insistirse —y quizá es éste el punto que, en la enorme literatura sobre el marxismo, es todavía el menos estudiado— es en la curiosa *coincidentia oppositorum* por la que en el pensamiento filosófico de Marx se encuentran *no eclécticamente* todas las actitudes del pasado (y también posteriores) opuestas al cristianismo, aunque opuestas o irreductiblemente diversas entre sí, como consecuencia de una *extrema radicalización,* que coincide con el grado máximo de su ruptura con la trascendencia y con el cristianismo.

En el fondo todo esto es la más fuerte crítica *externa* al pensamiento de Marx: la inseparabilidad

de la revolución total y el ateísmo en sentido fuerte; es decir, su insanable oposición a la Verdad Primera: Dios.

Las críticas *internas* se refieren, en cambio, a las contradicciones del marxismo considerado en sí mismo. Y pueden hacerse de diversos modos. Primariamente se puede partir del criterio de verdad atribuido a la verificación histórica. En su realización, ¿el marxismo se ha verificado a sí mismo o más bien ha sido desmentido radicalmente? Si se considera el modo en que el marxismo ha alcanzado la realidad efectiva, es imposible observar otro ejemplo de heterogénesis de fines con proporciones tan gigantescas. Basten dos ejemplos, entre los muchos que se podrían aducir. Según Marx, la revolución universal era posible porque el capitalismo y la gran industria habían realizado por primera vez un mercado mundial y con él una historia universal [4]. Por tanto, el comunismo debe realizarse universalmente, y ningún comunismo nacional puede ser verdadero comunismo ni etapa hacia el comunismo universal. En cambio, se realizó exactamente lo contrario: el socialismo en un solo país. Y, verdaderamente, no parece que éste y los sucesivos socialismos nacionales puedan verse como momentos de un proceso hacia la revolución mundial.

Pasemos al otro punto. En su polémica, Bakunin y Marx se intercambian continuamente la crítica

[4] Cfr. *L'ideologia tedesca,* trad. ital., p. 58.

de autoritarismo. Comentando en 1874-75 *Estado y anarquía* y *Principios fundamentales del orden social del futuro,* de Bakunin, Marx dice textualmente que la tesis de su adversario conduciría a un comunismo de cuartel, en el que todo estaría regulado por un vértice, el *Comité,* anónimo y desconocido, que haría las veces de director supremo; y que la autoridad centralizada propuesta por Bakunin se resolvería en un instrumento de una organización política que mantendría todas las características del Estado político. Así, Marx describe exactamente, en una crítica *ante litteram,* la forma en la que su misma propuesta revolucionaria ha encontrado posteriormente todas las realidades que pretendía negar (Estado, clase, nación, ideología, imperio); además, la infusión del espíritu revolucionario les ha conferido un enorme aumento de poder y un correspondiente aumento de fuerza opresiva; de tal modo que, al final, se da la razón a la fórmula de Bertrand de Jouvenel, según la cual, en último análisis, las revoluciones se hacen no por el hombre, sino por el poder.

Se podría responder, siguiendo a Trotsky, que eso ha sido consecuencia de la traición staliniana a la revolución. Pero a esto se puede replicar [5] que *no lograrse más que a condición de no ser «traicionada»* es esencial a las revoluciones *en el sen-*

---

[5] Cfr. ELLUL, *Autopsye de la révolution,* Calmen-Levy, París, 1969.

tido de la historia, es decir, de tipo marxista. Esta traición en realidad comienza con Lenin y su concepción del partido. Introduciendo la teoría de las *élites,* guías extrañas a la clase proletaria; teoría que —como se sabe— surgió en el clima de la crítica burguesa del marxismo; de ella se seguía necesariamente la recepción en el movimiento proletario de todas las categorías burguesas, y de ahí la descomposición de la revolución mundial, hasta la tesis del *socialismo en un solo país,* con una subordinación real del socialismo al nacionalismo. En otro lugar[6] he intentado mostrar cómo, al hacer esto, Lenin obedeció a una precisa necesidad teórica: el camino que él proponía era —después de la crisis revisionista-social-demócrata de los años noventa— la única posibilidad de reafirmación de la idea de revolución en el sentido fuerte de paso a una nueva humanidad, a un *«nuevo eón».*

En el terreno de la verificación histórica, no se trata propiamente de ver si el derrumbamiento del marxismo puede suceder o no. Simplemente hay que decir que en Occidente *ya ha sucedido.* En Occidente, donde —en la segunda posguerra— ha impregnado la cultura, y donde, aunque de modo parcial respecto de los estratos de la población a que ha llegado, ha producido en la sociedad burguesa la

---

[6] Cfr. *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?,* Ed. Rusconi, pp. 215 ss.

«desaparición del problema de Dios», ciertamente de un modo no previsto por la Teoría de Marx.

Es patente que el eclipse occidental del problema de Dios está en conexión con las varias formas antimetafísicas presentes hoy día, cualquiera que sea el modo como se las quiera llamar; usando un término global genérico, nuevo positivismo o praxismo tecnológico, o como sea. Pero está claro que este pensamiento antimetafísico no es más que el derrumbamiento del racionalismo gnóstico de Marx hacia la otra forma de racionalismo, el agnóstico [7].

[7] Forma gnóstica y forma agnóstica de racionalismo: en estos términos se resuelven, a mi juicio, las nociones clásicas de racionalismo y empirismo. La forma gnóstica se caracteriza por la superación de la religión, que puede expresarse en el paso a la inmanencia de lo divino, o en una horizontalización de la trascendencia, que conduce precisamente a resolver la religión en acción política. Teóricamente, la forma agnóstica no excluye la posibilidad de lo sobrenatural; pero su proceso histórico lleva a eliminar de hecho la pregunta sobre él, como «sin sentido», o en cualquier caso, como extraña a las preguntas que plantea la vida. Esta tesis puede encontrar confirmación en el otro opuesto desenlace praxista y radicalmente inmanentista del hegelianismo, el actualismo de Giovanni Gentile, en cuya formación concurrió el marxismo filosófico, ya que a Gentile se debe el primer comentario que se hizo en el mundo a las *Tesis sobre Feuerbach* (*La filosofia di Marx,* 1899). Entre las muchas definiciones que pueden darse del actualismo, todas convergentes, está también aquella según la cual el actualismo, en su integridad, sería la realización de la filosofía marxista de la praxis *disociada del materialismo.* Es decir, el conte-

Derrumbamiento en el que se realiza una forma de empirismo racionalista que, eliminando toda referencia a una verdad absoluta, se separa del escepticismo, pero cierra a la vez el camino a aquel posible lugar para la fe que concedía el viejo empirismo. El nuevo está en conexión con el espíritu burgués —como fácilmente podría mostrarse—, que llegado al estado puro, puede ya separarse completamente de todo residuo de alianza con el espíritu tradicional. La sociedad opulenta o tecnológica, o como se la quiera llamar, se rige completamente por las categorías de la *mercancía* y del *consumo*, es decir, por aquel dominio de lo económico que Marx pretendía eliminar con el paso final al reino de la libertad.

---

nido esencial de la tesis del libro juvenil de Gentile, tal como se puede entender releyéndolo hoy, es el siguiente: en la filosofía de la praxis de Marx coexisten dos principios que, llevados a sus consecuencias extremas, se revelan contradictorios: el momento dialéctico y el momento materialista. Gentile lleva a sus consecuencias extremas el momento dialéctico, en el mismo aspecto en que el marxismo lo había ya separado del sentido que tenían en Hegel (es decir, para Gentile, la dialéctica hegeliana es todavía dialéctica del «pensamiento pensado» que es necesario substituir por una dialéctica del pensamiento pensado fundada sobre la identidad de actividad teorética y actividad práctica), suprimiendo el momento materialista. El neopositivismo y el sociologismo, y las líneas de pensamientos afines, representan la posición opuesta: la de un relativismo tan radical que excluye aquel escepticismo que era, en cambio, el desenlace del materialismo naturalista tradicional.

Sin embargo, bien mirado, aquel pensamiento antimetafísico que es su fundamento ideal es sólo una filosofía *más allá de Marx,* que el marxismo se encuentra impotente para refutar, tanto teórica como prácticamente, ya que es exactamente el desarrollo hasta las consecuencias extremas de uno de sus aspectos, el materialismo histórico disociado del pensamiento dialéctico. En efecto, si consideramos el materialismo histórico en sí mismo, llegamos a una forma de relativismo absoluto (que es útil designar con el término *relacionismo),* que es precisamente el inverso del pensamiento revolucionario; y que es la negación más absoluta y radical de la tradición (entendida como «entrega» de verdades meta-históricas), pero dentro de la sociedad burguesa.

He hablado antes de una heterogénesis de los fines a la que estaría sujeta la revolución marxista, como revolución que no puede realizarse más que a condición de traicionarse a sí misma. Pero, generalmente y de ordinario, en este contexto se suele considerar sólo el comunismo ruso, y se ha hablado del poder siempre creciente del Estado, de burocratización, de totalitarismo, de imperialismo, etc. Todo eso es verdad, pero no es decisivo. En realidad no hay actualmente una revolución marxista en curso (¡lo estaría desde 1917!) todavía en proceso de extensión al plano mundial. Esta revolución mundial ya ha sucedido, pero en este terreno el marxismo ha logrado hacer que emerja el espíritu burgués en su estado puro, y ha permitido su hegemo-

nía en Occidente, en lugar de abatirlo. Hoy es la sociedad opulento-tecnológica la que avanza, y no ya el marxismo, que está, por el contrario, en crisis.

Me refería antes al desarrollo hasta sus consecuencias extremas del materialismo histórico aislado del pensamiento dialéctico; es de notar que lo mismo vale para el desarrollo hasta las últimas consecuencias del momento dialéctico de Marx, en cuanto se distingue del hegeliano. También este desarrollo ha tenido lugar; de hecho, una de las muchas fórmulas que pueden usarse para definir la situación histórica del *actualismo* es la siguiente: un desarrollo tal del momento dialéctico, reformador del hegelianismo, que exige la cancelación del momento materialista. El pensamiento filosófico marxista no puede sustraerse a la descomposición por el desarrollo radical de uno u otro aspecto, y en esa descomposición pierde su significado revolucionario.

Pero volvamos al eclipse occidental del problema de Dios. ¿Por qué ha faltado una resistencia válida por parte del pensamiento metafísico? Aquí mi respuesta puede resultar desconcertante: los pensadores de orientación metafísica generalmente han concentrado su atención en Heidegger, pues la de Heidegger es la única entre las diversas formas de *filosofía de la existencia* desde los años treinta que ha permanecido en pie, o al menos es la única a la que se ha prestado atención. Ahora bien: la filosofía de Heidegger es una filosofía *más allá de Marx*, en el sentido de que está condicionada por el mar-

xismo, en la negación que pronuncia respecto a las filosofías anteriores, desde Platón en adelante; y de este condicionamiento procede su singularidad, que me vería en la tentación de definir como la de un *ontologismo sin Dios*. Esto puede parecer extraño y, sobre todo, inexacto. Sin embargo, veamos. Se ha llamado ya varias veces la atención sobre la relación entre *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, y *Ser y Tiempo*, de Heidegger. Si confrontamos estas dos obras, resulta innegable que la de Heidegger es la versión, en términos de gnosis especulativa, de la de Lukács. Pero esto no significa en absoluto debilitamiento; es más, en *Ser y Tiempo* tenemos la revancha de la gnosis especulativa sobre la gnosis revolucionaria.

Que esta revancha es incuestionable lo prueba el hecho de que Lukács, aun sin mencionar a Heidegger, haya renegado prácticamente de esta obra suya. Se dio así el caso extrañísimo de que aquélla, que es, con mucho, la obra más importante que el marxismo teórico ha producido después de la revolución, haya sido retractada por su autor y por casi todos los marxistas. Pienso que es superfluo detenerse sobre la enorme importancia teorética de este hecho. *Historia y conciencia de clase* es la obra más coherente y rigurosa del marxismo hegeliano y antipositivista: con la obra de Heidegger se tiene la victoria de la gnosis especulativa, que cierra el paso de la gnosis especulativa a la gnosis revolucionaria, aunque esto comporta el abandono

del hegelianismo. Sin embargo, insisto aún en el término «versión»; en *Ser y Tiempo* está ya presupuesta, aunque no desarrollada, aquella visión del proceso histórico de la filosofía, que mucho más tarde se hará pública en la obra de Heidegger sobre Nietzsche (1961). En definitiva, con Heidegger no se vuelve a lo que el marxismo ha juzgado como superado, por lo que se refiere en modo particular al pensamiento grecoclásico y al cristianismo.

* * *

A más de medio siglo desde que la filosofía de Marx ha intentado hacerse historia, a través de la revolución, y efectivamente se ha hecho tal, es posible dirigir una mirada sobre la situación espiritual que, extendida ahora a escala mundial, ha sido su contragolpe. Dos causas opuestas parecen derrotadas —desde el punto de vista de la *verificación histórica*—: el ateísmo revolucionario y la metafísica clásica, con el conjunto de valores a la que estaba unida. El ateísmo en sentido fuerte, la desaparición del problema de Dios, parece, en efecto, caracterizar la sociedad burguesa occidental, que ha asumido la forma de esa civilización tecnológica, que es el principio de la unificación mundial. Las críticas al nihilismo, al praxismo, al pensamiento técnico, etc., hechas por Heidegger parecen perder eficacia porque *de derecho*, en relación a la filosofía de que dependen, se sitúan, por así decir, dentro

de aquella sociedad tecnológica que es la única que puede permitir el *más-allá-del-marxismo*. Por eso, esta sociedad ni siquiera las combate porque, en la ineficacia a la que están reducidas, parecen resolverse en nuevas —y menos inadecuadas a su función— fórmulas retóricas; la filosofía de tipo heideggeriano se «alberga» hoy en la sociedad tecnocrática y sirve para bloquear el retorno a la teología y a la metafísica clásicas.

Pero todavía hay que ir más allá y establecer mejor en qué orden deben situarse —para adquirir un verdadero valor racional— las críticas de las que el marxismo es susceptible.

Una condición preliminar es reconocer la excepcional potencia filosófica del marxismo: en cuanto a su verdad *fenomenológica*, que no corresponde naturalmente, a su verdad *real*. La filosofía de Marx ha esclarecido verdaderamente la naturaleza del ateísmo *radical* (es decir, del ateísmo separado del pesimismo) y su nexo con la revolución total. Es decir, ha sacado a la luz la esencia del *racionalismo*, entendido como negación sin pruebas de lo sobrenatural; y la secuencia en virtud de la cual debe pasar a la filosofía del *primado del devenir*, que tiene como eslabón conclusivo la filosofía *revolucionaria de la praxis*[8]. Su crítica muestra que está

---

[8] Sobre esta secuencia, cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bolonia, 1964.

sujeto a la descomposición en forma de materialismo neopositivista, que es la cobertura del conservadurismo *burgués* llegado a su integralidad. Lo intolerable de ese conservadurismo explica la permanencia y la necesidad de la aspiración revolucionaria; pero esta salida no puede asociarse ya a la filosofía del primado del devenir, sino que, por el contrario, debe conectarse —naturalmente, dando lugar a formas prácticas nuevas— a la metafísica del primado del ser. Mientras no se resuelve el problema de este nuevo nexo, el deseo revolucionario seguirá apuntalando la existencia del marxismo, desviando la atención de las críticas a las que está sujeto; y, en efecto, hoy día no se le *considera* como vencido, sino *querido* como ideología (en los países donde los partidos comunistas han llegado al poder) o como mito que promete la negación del orden existente (en los otros países). El razonamiento que el marxismo había hecho sobre la religión se puede, pues, invertir: la permanencia del marxismo es la permanencia de una *ilusión;* y el misterio de esa permanencia debe ser esclarecido a partir de su *fundamento* monótono y servil.

Pasemos ahora a enunciar los momentos que debe atravesar la crítica al marxismo. La heterogénesis de los fines que se ha verificado históricamente, al dar lugar al totalitarismo y al sistema de la super-potencia, no es argumento suficiente, puesto que puede considerarse dependiente de interpreta-

ciones inadecuadas o de errores y culpas de los hombres. Este tipo de crítica histórico-sociológica debe ceder el paso a la crítica filosófica; pero tampoco ésta es suficiente, por las razones ya indicadas; a lo que puede llevar por sí sola es a la consideración de los aspectos catastróficos del mundo presente, del agotamiento de un ciclo de la historia, etcétera. Por otra parte, decir que la crítica marxista no afecta a la metafísica del primado del ser es acertado; pero no basta para demostrar que ese primado pueda volverse a encontrar a partir de los problemas que plantea el mundo presente. Ahora bien: es necesario —y posible— demostrar que situar al marxismo en el lugar que le corresponde en la historia de la filosofía exige *una nueva comprensión de la historia del pensamiento y de la historia en general, que no puede convenir más que a la metafísica del primado del ser.* Sólo en base a esta nueva comprensión de la historia puede después proceder una nueva *filosofía de la política*[9].

El punto de vista que aquí se propone es exactamente el inverso del de esos nuevos teólogos que, en cambio, quieren hacer compaginar la teología con la visión de la historia propia del pensamiento moderno en sentido no cristiano, con los resultados que ya se conocen. El pensamiento religioso debe,

[9] Vid. sobre este punto A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo,* cit.

por el contrario, reconquistar hoy día la razón con el ser, a través de los problemas estrictamente racionales de la filosofía de la historia y de la filosofía de la política.

AUGUSTO DEL NOCE

INDICE

Páginas

COLECCION CRITICA FILOSOFICA

OBRAS PUBLICADAS

1. RENE DESCARTES: DISCURSO DEL METODO — *Carlos Cardona.*

OBRAS EN PREPARACION

JEAN-PAUL SARTRE: CRITICA DE LA RAZON DIALECTICA Y CUESTION DE METODO — *Juan José Sanguineti.*

GYORGY LUKACS: HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE Y ESTETICA — *Luis Clavell Ortiz-Repiso y Justo Luis R. Sánchez de Alva.*

K. MARX - F. ENGELS: LA SAGRADA FAMILIA; LA IDEOLOGIA ALEMANA — *M. A. Tabet y A. Maier.*